من فلاسفة السياسة في القرن العشرين

تأليف
أنطونى دى كرسبنى
و كينيث مينوج

ترجمة وتقديم
د . نصار عبد الله



الهيئة المصرية العامة للكتاب

يتيح هذا الكتاب للقارئ العربى أن يغرف بأصابعه من منابع الحكمة ومناهل المعرفة، ويتيح له أن يتعرف على أبرز ملامح فلاسفة القرن العشرين الذين ساهموا برؤاهم الفكرية فى قراءة تاريخية المشهد السياسى، ربما ليعيدوا تشكيل جغرافية البسيطة المعاصرة، ولعله بعد قراءته له سيعيد النظر فى الحقيقة الفلسفية الموروثة منذ أقدم العصور، والتى تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة دون أية أغراض عملية، وربما يسأل نفسه: هل الفلسفة تبرير عقلانى للأوضاع القائمة، أم أنها رفض منطقى لهذه الأوضاع ودعوة جلية لتغييرها؟، مثل هذه الأسئلة وغيرها ستعتمل أكيداً فى وجدان متلقى هذا الكتاب الثرى، ذلك أن قراءة مثل الضرب من الأطروحات من طبيعته أن يبعث على طرح الأسئلة ربما أكثر من البحث عن الإجابات.

ومترجمُ هذا الكتاب الشاعرُ المفكرُ الدكتور نصار عبدالله يدرك جيداً دور هذه الأطروحات، لذلك آلى على نفسه أن ينهض بهذه المهمة الثقيلة، وهى نقل تلك الرؤى للمكتبة العربية، ويعمل على استكمال حلقاتها كتاباً بعد كتاب وحلقة بعد أخرى، ينقلها بعين الرائى وحدس المثقف وروح الشاعر ووعى الفيلسوف.



الهيئة المصرية العامة للكتاب



ISBN# 9789772071159

من فلاسفة السياسة في القرن العشرين

تأليف

أنطونى دى كرسبنى

وكينيث مينوج

ترجمة وتقديم

د. نصار عبد الله



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٢

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : من فلاسفة السياسة في القرن العشرين
تأليف : أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج
ترجمة وتقديم : د. نصار عبد الله

الإشراف الفني والغلاف : صبري عبد الواحد

الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدي : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

كرسبنى، انطونى دى.
من فلاسفة السياسة فى القرن العشرين/ تأليف: أنطونى دى كرسبنى، كينيث مينوج؛ ترجمة وتقديم: نصار عبد الله. ـ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١٢.
٢٨٨ص : ٢٤ سم.
تدمك ٩ ١١٥ ٢٠٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلاسفة.
٢ ـ السياسة ـ فلسفة.
أ ـ مينوج، كينيث. (مؤلف مشارك)
ب ـ عبد الله، نصار. (مترجم، مقدم)
ج ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٩٦٦/ ٢٠١٢
I. S. B. N 978 - 977 - 207 -115 - 9
ديوى ٩٢١

مقدمة المترجم للطبعة الحالية

هذا الكتاب هو فى حقيقة الأمر بمثابة استكمال للنماذج التى سبق لنا اختيارها من كتاب أنطونى كرسبنى وكينيث مينوج: « فلاسفة السياسة المعاصرون»« political contemporary Philosophers» والتى سبق صدورها عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٨٨، بعنوان «أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة»، وذلك ضمن سلسلة الألف كتاب الثانية ثم توالت طبعاتها المتعاقبة بعد ذلك ضمن مشروع «مكتبة الأسرة». والواقع أننا حينما شرعنا فى ترجمة كتاب أنطونى كرسبنى وكينيث مينوج الذى ضم بين دفتيه اثنتى عشرة دراسة ضافية متعمقة عن اثنى عشر فيلسوفا من أهم فلاسفة السياسة فى القرن العشرين، حين شرعنا فى ترجمة ذلك الكتاب، فقد آثرنا فى ذلك الوقت أن نتخير نماذج معينة تمثل الأكثر ذيوعا الذين كان لآرائهم صدى كبير فى العالم الغربى تجاوز الدوائر الأكاديمية والفلسفية المتخصصة وامتد إلى قطاعات واسعة من المثقفين ... بل من القراء العاديين فى بعض الحالات، ثم انتقل هذا الصدى فى حالات معينة ـ كما فى حالة سارتر وماركيوز ـ إلى عالمنا العربى محدثا بقدر أو بآخر نوعا ما من رد الفعل الفكرى لدى القارئ العربى.

ولقد نشرنا تلك النماذج المختارة تحت عنوان: «أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة»، حيث نوهنا فى مقدمة الترجمة ـ من موقع ما تفرضه علينا مقتضيات الأمانة ـ بأن الدراسات التى نضعها بين يدى القارئ لا تضم كل الدراسات التى تضمنها كتاب كرسبنى ومينوج، ولكنها تضم نماذج مختارة تتمثل فى دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن هربرت ماركيوز، ودراسة أنطونى دى كرسبنى نفسه وهو أستاذ بجامعة

كيب تاون عن فردريك هايك، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة جورجيا عن ليو شتراوس، ودراسة موريس كرانستون الأستاذ بحامعة لندن عن جان بول سارتر، وأخيرا دراسة صمويل جورفيتز الأستاذ بجامعة ميريلاند عن جون رولز. كما نوهنا كذلك وهو ما نعيد التأكيد عليه هنا مرة أخرى بأننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية إلى اللغة العربية، إذ كان اهتمامنا الأساسى مُنصبًا على نقل المضمون الأساسى للأفكار الواردة فيها، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار كما وردت فى نصوصها الأصلية، كما أننا كثيرا ما التزمنا كذلك بتسلسل المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها، غير أننا كثيرا ما عمدنا فى الوقت ذاته إلى إعادة صياغة الأفكار والعبارات وإلى شرحها وتبسيطها فى كثير من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود، وهو تعريف القارئ العربى بأفكار فلاسفة السياسية المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة قريبة إلى الأذهان.

وقد أغرانا النجاح الكبير الذى حققته ترجمة الأعلام بأن نستكمل ترجمة الكتاب وأن نقدم للقارئ الفلاسفة السياسيين الأقل شهرة وذيوعا، وعندما نقول: الأقل شهرة وذيوعا، فإن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنهم أقل أهمية أو أقل مكانة من المنظور الفلسفى على الأقل، ذلك أن الشهرة والذيوع كثيرا ما تتحقق للفيلسوف لأسباب لا تتعلق بمدى أصالته أو عمقه أو بمدى أهمية موقعه على الخريطة الفلسفية لعصره، وعلى سبيل المثال فقد اشتهر جان بول سارتر لارتباط اسمه بالفلسفة الوجودية من ناحية، ولتاريخه النضالى ضد النازية من ناحية ثانية، ولمواقفه المعارضة لسياسة القمع التى اتبعتها حكومته ضد الثورة الجزائرية وتأييده لحق الجزائريين فى تقرير مصيرهم والاستقلال عن فرنسا، ثم وقوف أجهزة الدعاية الصهيونية العالمية إلى جانبه بعد ذلك عندما أعلن انحيازه إلى إسرائيل فى الصراع العربى الإسرائيلى، مما جعل شهرته تتجاوز الحجم الحقيقى لمكانته الفلسفية ..وهى مكانة إذا كنا لا نستطيع إنكارها ..فإن بوسعنا على الأقل أن نشكك فى حجمها، خاصة عندما يتعلق الأمر بمجال الفلسفة السياسية على وجه التحديد، وهو ما برهنت عليه دراسة موريس كرانستون التى وردت فى: «أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة»، والتى سوف يجدها القارئ أيضا بين المواد التى يضمها هذا الكتاب، وذلك عندما برهن كرانستون على أن أهم أعمال سارتر فى مجال

الفلسفة السياسية ونعنى به : «نقد العقل الديالكتيكى» ما هو إلا محاولة تلفيقية فاشلة لإقامة تزاوج ما بين الماركسية والوجودية ..وما يقال عن سارتر يمكن أن يقال كذلك عن كثير من الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له واللاحقين به ممن صنعت شهرتهم أحداث أو ظروف أو عوامل لا صلة لها بمدى أصالتهم أو عمق تحليلهم.

صحيح أن الأصالة والعمق قد يجتمعان مع الشهرة والذيوع لدى فيلسوف بعينه، لكن هذا لا يعنى بالضرورة أن حجم الشهرة يتناسب دائما مع حجم العمق والأصالة... بل لعل العكس فى كثير من الحالات هو الصحيح.

ومن هذا المنطلق؛ فإننا ندعو القارئ إلى أن يتابع بعين فاحصة وناقدة مجموعة الدراسات التى نقدمها له اليوم والتى نستكمل بها ما بدأناه. والله المستعان.

مقدمة المترجم للطبعة المختصرة

التى سبق صدورها بعنوان: «أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة».

إذا كان من المُسلَّم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التى تنشأ فى ظلها، سواء أكانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هى فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة إبرازا لهذه الحقيقة، لا تطاولها فى ذلك إلا فلسفة الأخلاق، هذا إن جاز الفصل بين فلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق.

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادى - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تـدور حول طبيعة الوجود أو كُنه المعرفة وبين الواقع التاريخى الذى نشأت هذه الفلسفة فى ظله، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما، وبين الواقع الذى عاشه هذا الفيلسوف متمثلا فى ظروفه الطبقية تارة، أو فى ظروف وطنه وأمته تارة أخرى، أو فى ظروف الحضارة التاريخية التى عاصرها، أو فى كل هذه الجوانب مجتمعة فى معظم الأحيان.

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة، ليس هذا فحسب، بل إن الصعب حقا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة، وإلا فما الذى يدفع فيلسوفا سياسيا معينا إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا فى المجتمع الذى يعيشه، إنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطا عليه، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل

بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة، وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير.

وفى اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبد الحقيقة حينما قالوا إن الفكر البشرى لا ينشأ فى حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحى بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به، وما الفكر إلا تلك الأداة، أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التى يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواؤم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا إلى تحقيق التوازن.

هكذا تكون الظروف الخارجية دائمًا هى الزناد الذى يقدح شرارة الفكر، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائمًا نقطة البداية، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتى، قادر على التشعب إلى التفصيلات تارة، والاتجاه إلى التجريدات والعموميات تارة أخرى، لكن هذا لا ينفى أنه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما إلى نقطة البدء التى صدر منها وهى الواقع، ويظل الواقع فى نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لأى فكر أصيل،... يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية، هو الدافع لأى فكر بشرى وهو غايته النهائية، ولا يمكن لأى فكر أن ينفصل عن الواقع الذى نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه.

تلك حقيقة قد تنبه إليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هى المحور الأساسى الذى تدور حوله فلسفتهم، كما التفت إليها فى الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التى تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع، والتى ترفض أن تكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة.

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام، فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن نتصورها إلا

نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسى. فالفيلسوف السياسى حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية، أو حين يحاول التوصل إلى الماهيات المجردة فى عالم السياسية، أو حين يحاول إرساء القيم العليا السياسية، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى إلى الحقائق فى حد ذاتها، حتى وإن زعم أنه يفعل ذلك أو حتى إذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك.

إن الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيرا مجردا للظواهر السياسية، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية إذ لابد لهذا التفسير «المجرد» أو الذى يجتهد أن يكون «مجردا»، لابد له من مردود عملى يُفْقده فى النهاية طابع التجرد.

إن الفلسفة السياسية لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين: فهى إما أن تكون فى حصادها النهائى تبريرا للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته. وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره إلا تأكيد لهذه الحقيقة، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها تلك المقولة الخاطئة التى تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعا من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهى إحدى قمم الكلاسيكيات الفلسفية - تعبيرا عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديموقراطية، وما محاورة الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون.

إن صانع الأحذية مثلا ليس مؤهلا لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم، وكذلك الطبيب والنجار والحداد ... إلخ. فكل واحد من هؤلاء يتجه إلى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ فى تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال، فإذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى، وابتعد المجتمع ككل عن مَثَله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته، وكأن الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكر وأدنى ما فيه القدمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا فى مكان الرأس ولا أن يهبط الرأس إلى مكان القدمين.

وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات فى مجالات الوجود والمعرفة وما إلى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها محاورة الجمهورية والتى تبدو أحيانا ذات طابَع تنويرى خالص، فإن سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتآزر فى النهاية لتدعم المقصد النهائى لأفلاطون، وهو رفض الحكم الديموقراطى والترويج لحكم القلة المستنيرة، وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلا حتى فى نظرتها إلى الوجود والمعرفة إنما تنطوى على دفاع واضح عن الديمقراطية، ولتوضيح ذلك نقول بأن رد المعرفة إلى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون إنما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة، فطالما أن الحق نسبى فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة: كلٌّ بالنسبة إلى صاحبها، وما دام الأمر كذلك فلا سبيل إلى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت إلا بالطريق الديموقراطى، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل، وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا إلى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير، إذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع.

فإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير، شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة إلى التغيير أيّا ما كان اتجاهه، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الإقطاعيين من ناحية أخرى، حيث ظل ميزان القوى متأرجحا بين السلطتين، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شُغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى، ولعل النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية

إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها، وأنه هو المدبر الأول لشئونها والمنظم لسير الحياة فيها، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك إلا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية، لعل هذه النظرية التى عرفت بنظرية الحق الإلهى هى المثال الأجلَى لما قد تقوم به الفلسفة السياسية من تبرير الأوضاع القائمة، غير أنه ما إن آذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الإقطاعى الذى يمثل العمود الفقرى للعصور الوسطى، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر تدريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوروبى هى العصور الحديثة، تلك العصور التى كانت فى الواقع نوعا من التحول الشامل فى كل مناحى الحياة، فقد بدأ النظام الرأسمالى يحل محل النظام الإقطاعى وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال إلى مجموعة من الإقطاعيات التى يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم، وانحسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين، وحل الإقبال على الحياة محل الزهد فيها، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التى كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها.. كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التى أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو إلى التغيير ونبذ الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضى البغيض المتمثل فى قيم وتقاليد العصور الوسطى، وإحلال قيم جديدة محلها ترتكز على تقديس الحرية الفردية فى كافة المجالات، ولعل نظرية العِقْد الاجتماعى هى أهم ما طرحته الفلسفة السياسية فى مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهى التى سادت طوال العصور الوسطى، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعى ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصيل وهى إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية.

ولعل الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٨٩) من أبرز الذين سبقوا إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعى فى كتابه الشهير «لفياثان» والذى طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسى، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر، وبمقتضى هذا التعاقد

فوضوا أمرهم نهائيا إلى سلطة مطلقة هى سلطة الحاكم الذى تقع عليه مهمة إقامة الأمن والسلام بينهم، بعد أن كانوا يعيشون قبله حياة الطبيعة التى هى حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التى يشنها الجميع ضد الجميع. ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق، إلا أنه يبقى له فى نظريته فضله فى رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم إلى إرادة الشعب، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام، وفرارا من حالة الطبيعية بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر.

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا، إلا أنه صاحب فضل لا يُجحد فى رد سلطة الحاكم إلى الشعب، وهى الفكرة التى طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعى الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قِبل الطرف الآخر، ولا يحق له الخروج عليها أو إنكارها وإلا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتهنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته، بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره إلى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل، ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية، وأصبح استمرار بقائهم فى الحكم متوقفا على استمرار رضاء هذه القاعدة، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديموقراطية التى أصبحت هى العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربى منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا.

وقد تكاملت الليبرالية فى شقها السياسى الذى يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة، مع الليبرالية فى شقها الاقتصادى الذى يقرر لكل مواطن حرية الملكية والإرث والعمل والانتقال والتجارة، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأى بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة، ترتكز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التى شيدت فى مجموعها حضارة الغرب المعاصرة.

وهكذا، ففى حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها فى مطلع العصور الحديثة طابع الدعوة إلى التغيير الذى فرضته ظروف إقامة المجتمع الرأسمالى على أنقاض النظام الإقطاعى المنهار، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا إلى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التى ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التى غلب عليها طابع الدعوة للتغيير فى مرحلة نشأة النظام الرأسمالى، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا إلى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريرى عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين.

ومع هذا، ومع التطور التاريخى للرأسمالية، بدأ الواقع العملى يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائى للبشر ولا يكفل بشكل تلقائى تحقيق أهدافهم فى الحرية والرفاهية والعدل، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل مجريات حرية الرأى والإعلام، جعل من هذا النظام فى كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التى يرتكز عليها نظريا، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفى إلى ظهور تلك الفلسفات-الماركسية بوجه خاص- التى تدعو إلى اقتلاع النظام الرأسمالى من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ، وانطلاقا من أن الموقف العلمى والعملى الصحيح يفرض علينا أن نتحرك فى اتجاه قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه.

ومع هذا، فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة فى الماركسية بوجه خاص لم يَحُلْ دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئى التى جعلت همها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التى يرتكز عليها النظام الرأسمالى، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء.

وسوف يجد القارئ تأكيدا لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة السياسية التى سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب نقلا عن كتاب الأستاذين أنطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج والذى صدر بالإنجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary Political Philosophers، حيث ضم بين دفتيه مجموعة

من الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة فى العالم الغربى كتبها أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسى المعاصر، وإن لم يصلوا فى مكانتهم وتأثيرهم إلى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم.

ونلفت نظر القارئ إلى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية إلى اللغة العربية، إذ كان اهتمامنا الأساسى مُنصبًا على نقل المضمون الأساسى للأفكار الواردة فيها، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار كما وردت فى نصوصها الأصلية، كما أننا كثيرا ما التزمنا كذلك بتسلسل المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها، غير أننا كثيرا ما عمدنا فى الوقت ذاته إلى إعادة صياغة الأفكار والعبارات وإلى شرحها وتبسيطها فى كثير من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربى بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة قريبة إلى الأذهان، خاصة وأن من بين النماذج التى اخترناها دراسات عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربى عنهم شيئا فيما نتصور. وأغلب الظن أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى.

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربى حق المعرفة مثل هربرت ماركيوز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التى تدور حول فلسفتهما، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربى عنهم شيئا يذكر، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية فى حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد فى كتابه «فلاسفة الحكم و السياسة»، وما قدمه العقاد عن هايك فى كتابه هذا هو مجرد إطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال، بل لا يكفى لمجرد التعريف بهايك، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما فى أية دراسة عربية باستثناء ما أوردناه عن نظرية جون رولز فى رسالتنا للدكتوراه، وما أوردناه عنه فى كتابنا «فلسفة العدل الاجتماعى» - (كتاب الهلال- عدد فبراير ١٩٨٧).

واستكمالا للفائدة المرجوة من هذه النماذج، فقد زودناها بالهوامش والتعقيبات حيثما وجدنا هذا لازما.

والله المستعان.

مقدمة المؤلف

الفلسفة السياسية هى الحصاد الطبيعى لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برباط قُربَى الدم أو الجوار أو الزمالة وإنما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر فى معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعنى به رباط المُواطَنة.

لقد عاش البشر أحيانا فى إمبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من أقاصيها المترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم إلا من خلال الانتفاضات والمظاهرات.

وعاش البشر أحيانا أخرى فى قبائل يتصورون أنفسهم من خلالها أعضاء فى عائلة واحدة كبيرة.

ولكن ما الذى كان يحدث عندما تذوى سلطة الإمبراطورية؟ أو عندما ينحل التماسك القَبَلى؟ وهو الموقف الذى عاشته أوروبا فى مناسبات عديدة من تاريخها، وواحدة من هذه المناسبات تتمثل فى دخول الدُّوريين The Dorians إلى بلاد الإغريق؛ وهو الأمر الذى مهد لظهور المدينة الإغريقية. كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل فى غزو البرابرة للإمبراطورية الرومانية؛ وهو الأمر الذى ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى، وفى كلتا الحالتين كانت النتيجة هى خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من يشغلها سلطات محددة، فضلا عن ذلك فإن هذه المجتمعات كانت تخضع لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ «سياسة»متابعين فى ذلك التسمية التى أطلقها الإغريق وبوجه خاص أرسطو، وإنه للفظ مطاط المعنى

إلى حد كبير، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية، فى حين أن السياسة فى معناها الأوَّلى هى النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية.

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا، أو أى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما إلى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة. إن حالة الهدوء التى تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم «التمدين» وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أو العامة، وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى تواءم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى هزموها، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاصة فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعاته يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها.

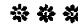
وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا إلى عهد الإمبراطور ثيوديسيوس حيث اعتُبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة، ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوروبيون ومن تشربوا بثقافتهم، لم يعودوا قادرين على أن يتقبَّلوا بسهولة تعدد الأديان فى المجتمع الواحد.

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيدٍ واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الأرثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة، وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر عدم التسامح. ومما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتعصبة من رجال الدين إلى جانب المفكرين الدنيويين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة، ذلك أن صدق الإيمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فإنهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان... وهكذا

أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون إلى نتائج لا تتوافق مع الموروث السائد، سواءأ كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا.

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم فى هذا الكتاب ونعنى به - ليو شتراوس- فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه شىء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عمن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهديهم فى المستقبل.

إن تقدم الفكر السياسى منذ عصر سقراط إلى عصر تروتسكى كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد، ومع هذا لا ينبغى لنا أن نخلص إلى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغم الأعضاء، فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فى العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذى لا طائل من ورائه، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين إلا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالغ الأسى إزاء هذه الصحبة التى وجد نفسه فيها.



الفلسفة السياسية بحث تأملى فى المبادئ الأولية التى ينبنى عليها النشاط السياسى العملى، وهى تُمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل متضاربة فى بعض الأحيان، وقد أدى هذا التباين والتضارب إلى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسى ما هى إلا مجرد انعكاس للواقع السياسى وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلّم بها فى عالم الفلسفة السياسية ما هو إلا صدى لتلك الانقسامات التى يشهدها عالم السياسة العملى من الانقسام مثلا إلى محافظين وأحرار، أو الانقسام إلى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية.. إلخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه، ومع هذا، ومع تسليمنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة إلا أن النظر إلى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هى إلا نظرة قاصرة وخاطئة، فالفلسفة السياسية الجديرة

حقا بهذا الاسم هى بناء منطقى متماسك ينبغى أن ننظر إليه أولا وقبل كل شىء فى ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التى تستهدف كشف جانب معين من الواقع.

ولئن كانت النظريات السياسية التى تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والإقناع؛ فإن الفلسفة الحقة تستهدف الفهم.

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة إذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم، فالفلسفة فى نهاية المطاف نوع من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمتلئ بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها، وهى فى هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا فى ذلك إلى معيار خارجى للصواب أو للخطأ.

وقد أدت هذه السمة إلى أن تتباين نظرة الفلاسفة أنفسهم إلى الفلسفة، فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن تطمح إليه سائر المعارف البشرية، ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة، تتمثل فى أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى.

ولعل من الطرافة بمكان أن نشير إلى أن إحدى المسرحيات الهزلية التى عرضت فى أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة إشهار وفاة الفلسفة، وهو ما يذكّرنا بإعلان بيرك الشهير وفاة عصر الفروسية أو إعلان نيتشه وفاة الله.

ومع هذا فإن هذا الإعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا، ففى الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا إلى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشير إلى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعد على تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحته للفلسفة، تلك المقولة التى استقرت فى الأذهان هى أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير إلى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن. ويتضح خطأ هذه المقولة إذا ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول يُعنى بوصف ما هو كائن تماما كما هى الحال فى أى علم

من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville، أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا إلى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لماركس أو حقوق الإنسان لبين Paine، ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو «القانون الطبيعى»فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة فى لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها إنها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون، ولكنها تطرح نوعا من التصورات الافتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة. والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ فى اعتبارنا أن تقسيم القضايا إلى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وأنه مما يشل حركة الفلسفة أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف، غير أن هذا لا يعنى أن مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى فى كل الحالات وأننا لا ينبغى أن نلجأ إليها، إذ إن هذه التفرقة كثيرا ما أقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التى يتبوأها أصحابه، وعلى سبيل المثال فإن المناخ المثالى الذى أشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت.هـ. جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل. ت هوبهوس L.T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو، وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سماتها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبيرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل.

ولحسن الحظ، فإن الأعمال الفلسفية التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير إلى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا فى صلب الكتاب، غير أن الذى يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين:

أولهما: أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى.

ثانيهما: أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقلى.

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارئ يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة.

ماركيوز
نقد الحضارة البورجوازية

بقلم: دافيد كتلر

لا يزال المفكر السياسى إلى اليوم يواجه مسألتين هامتين عُنى بهما من قبل مونتسيكيو وهيوم فى تناولهما لمشكلة الحضارة. وتتمثل المسألة الأولى فى تحديد الظروف التى تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما إذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا فى مجال الأخلاق والسياسة أم أنها- كما يحاول أن يصورها البعض- مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى، فإن هناك قدرًا كبيرًا من الإجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا فى الملامح التالية: اقتصاد السوق - الإنتاج الصناعى- التطور الحاد فى تقسيم العمل- ازدياد معدلات النمو فى الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الإيمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمى وازدياد تطبيقاته فى المجال العملى والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأى العام وازدياد أهميته - ظهور أنماط جديدة فى التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضاؤل النسبى لمعدلات اللجوء إلى العنف بوجه عام.

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية، فقد تناولها المفكرون فى بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التى أفقدتها فى كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك، يكفى أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التى اتسم بها المفكرون الموسوعيون، وبين النظرة القاتمة التى اتسم بها جان جاك روسو فى فرنسا، أو أن نقارن بين الحفاوة الشديدة التى استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات، وبين الذعر

الشديد الذى أبداه آدم فيرجسون إزاء انهيار الفضائل فى مجتمع التجارة الذى لا يعرف إلا حساب الربح والخسارة. غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مُخْليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالى من المفكرين، وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ فى مقال له بعنوان: «الحضارة»أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملبية مطالب الإنسان فى مجالات شتى لكنها فى الوقت نفسه تفتح مجالات جديدة للهدم والطغيان.

إن الحضارة عند ميل كما هى عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل إنها لا تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم إزاء هذه المعضلة، فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتَّى إلا بتجاوزها من أساسها، ولعل هربرت ماركيوز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر فى زماننا المعاصر، وإن كانت وجهة نظره فى هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده إلى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هى فى جوهرها إلا نوع من الانسحاب الوجدانى من المسئولية الأخلاقية والسياسية. ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيوز فى هذا المضمار، وتأكيده المستمر على أن محاولات التوفيق والإصلاح التدريجى لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذرى هو أمر لا غنى عنه.

غير أنه لابد من التنويه بأن عرض آرائه فى هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق إلا من خلال سياق معين ونعنى به سياق المناقشات التى دارت هذه المعضلة فى إطارها، وسوف نُعنى هنا لا بعرض منهجه الفلسفى ولا بنظريته فى المعرفة، ولكننا سنُعنى بعرض أوجه النقد التى وجهها إلى الفكر الاجتماعى والسياسى الذى عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية، كما سنعنى من ثَم بعرض التصورات البديلة التى طرحها مقتصرين فى ذلك على كتاباته التى ظهرت بعد عام ١٩٥٥م.

غير أننا نلفت نظر القارئ إلى أن عرضنا لآراء ماركيوز لا يمثل فهما نهائيا لهذه الآراء، فما هو إلا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيوز ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التى استقرت فى أعماق المشتغلين بالفكر السياسى فى الدول الناطقة بالإنجليزية، وبعبارة أخرى فإنها تلك اللغة التى اقترنت بالنهج الليبرالى الديموقراطى فى التعامل مع مشكلة الحضارة، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية فى الدراسة التى كتبها جون شابمان بعنوان «الأسس الأخلاقية للإلزام السياسى»، حيث يرى شابمان أن الفكر الليبرالى ينبنى على مَثَل أعلى معين ألا وهو القابلية البشرية للكمال، على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معينا من تطور إمكاناتنا الكامنة، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكولوجية، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية، كما يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية فى الوقت ذاته، وفى ضوء هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التى توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعا من التفرد والعقلانية، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذى تتطلبه الليبرالية، ونعنى به ذلك الكائن العقلانى القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى، ذلك النمط الذى يتسم بأنه متفرد ومتكامل فى نفس الآن: اقتصادى وأخلاقى فى وقت واحد.

فإذا عدنا إلى ماركيوز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فى تأكيدها على بُعْدَى «الفردية» و«العقلانية»؛ لكنه يختلف معها فى اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية فى ظل المؤسسات الراهنة على الأقل، تلك المؤسسات التى تنطوى عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية.

إننا إذا نظرنا مثلا إلى ماكس فيبر باعتباره أبرز مُنظِّرى العقلانية وإلى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظرى الروح الفردية، لوجدنا أن النظريات التى يطرحانها إذا ما فهمت فهما متعمقا إنما هى نظريات تصور النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة.

إن البشر فى رأى شابمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد متميزين ذوى مصالح وواجبات وحقوق معينة، وإنهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التى تحدد مصائرهم ما هى إلا محصلة مجموعة من القوى التى لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها.

أما ماركيوز فيرى أن الروح الفردية تتمخض فى نهاية المطاف عن فقدان الذات، وأن النزعة العقلانية التى نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضي كذلك فى نهاية المطاف إلى نوع من اللاعقلانية الشاملة والمدمرة، وليس بوسعنا من ثَم أن ننظم الحضارة بل لابد لنا أن نتجاوزها.

هكذا يقف ماركيوز على طرف نقيض مع شابهان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هى التى تقدم المبرر الأخلاقى للمؤسسات الحرة التى ترتكز عليها النظم الليبرالية، ففى رأى ماركيوز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التى تنطوى عليها الحضارة المعاصرة.

الحرية فى مقابل السلطة - الواجبات إزاء المصالح - استقلال الإرادة فى مقابل التبعية ... إلخ، إنها على العكس من ذلك تمامًا مؤسسات قائمة على القهر.

وفى المنظور المقابل نجد أن شابهان فى دراسته سالفة الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بمن فيهم ماركيوز (ومن وجهة نظر شابهان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات ترتكز على التماسك الوجدانى والأخلاقى بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية، وهم فى ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام فى فهمنا للطبيعة البشرية.

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابهان إنما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيوز بل لعله يتناقض مع ما يرمى إليه، ذلك أن ماركيوز يستهدف تنوير قُرَّاءه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك السياسى.. لكن ما العمل إذا كانت القوى القائمة فى الأنظمة الراهنة متناقضة مع المُثُل العليا للكمال.. بل مدمرة لأية إمكانية لإدراك هذه المثل.

إن الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيوز.. فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها فى ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسى، والتناول الصحيح لها ينبغى أن يتم فى ضوء ثلاثة محاور رئيسة، هى محور الضرورات، ومحور المثل ومحور الوسائل.

ونحن نحتاج فى المحور الأول أن نعرف إن كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغى أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار فى البقاء، أما فى المحور الثانى فإننا نتساءل عما إذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما طبيعة هذا التأثير، وأما فى المحور الثالث فإننا نتلمس التوصل إلى معايير السلوك السياسى المُبرَّر أخلاقيا، كما نُعنى بمحاولة المواءمة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة.

إن ماركيوز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التى عرضنا لها من خلال إشارتنا إلى دراسة شابمان، تلك الوجهة من النظر التى تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة، لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه فى الصفحات القادمة.

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ إلى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيوز، فما نستهدفه بشكل أساسى هو إيضاح طبيعة التساؤلات التى ينبغى أن يعنى الفكر السياسى المعاصر بالإجابة عنها.

فى رأى ماركيوز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التى قامت فى معظم البلاد المتحضرة فى القرنين التاسع عشر والعشرين، ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التى أنتجتها الحضارة وإن بدا ظاهريا غير ذلك.. إن فشل هذه المؤسسات سوف يظل إلى مدى بعيد فشلا مسترًا مُقنَّعًا، فالإنتاج مستمر، والنظام الاجتماعى قائم، وإشباع الحاجات متحقق، ومع هذا فالإخفاق يضرب بجذوره فى الأعماق وما علينا إلا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان.

وفى الثلاثينيات عندما وجه ماركيوز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالى إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه، فالتقاليد الليبرالية فى رأيه ما هى فى حقيقة الأمر إلا أوج ثمار المثالية الألمانية، وهى لا تمثل فى الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذى يتسم بالتطور الدائم.

إن الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى إمكانات العقل فى السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت فى الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلانى الأصيل، وما ظهور الأنظمة الفاشية فى الثلاثينيات إلا تجسيد لهذا الإخفاق الليبرالى.

ثم واصل ماركيوز فى كتاباته المتأخرة تلك الحملة التى بدأها فى الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلانى الذى تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة، فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم فى زيادة الإنتاج، وهو الأمر الذى أدى إلى سلب الإنسان فى ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوُّله إلى إنسان ذى بُعْد واحد هو ذلك البعد الذى تريده له متطلبات التقدم التكنولوجى.

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هى فى جوهرها إلا أنظمة شمولية من نوع جديد وإن زعم أنصارها غير ذلك، فالمواطن فى ظلها يجد نفسه مشدود الوثاق إلى عجلة هائلة من التنظيمات الإنتاجية لا يستطيع منها فكاكا.

ولقد كان ماكس فيبر ـ فيما يرى ماركيوز ـ هو المسئول عن إطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعى الحديث، فإنجازات البشر وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة، وما تطويع الواقع للعقل فى ظل هذا المفهوم (العقلانى) فيما يرى ماركيوز إلا تطويع للحاجات الإنسانية وإرغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك إشباعها بأقل الوسائل تكلفة.

وهنا ينبغى أن نتوقف لكى نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيوز.. ذلك أن مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعى، وأن جوهر الموقف العقلى يقوم حينما تقوم تلك الظروف التى يتاح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار، إنه فى حقيقة الأمر محك للطاقات الأخلاقية والسياسية، وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر أن يتنصلوا من مسئولية اختيارهم، وفى هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الأخلاقية للأفراد، وقد يشل البعض تماما بل قد يجرفهم إلى خضم اللاعقلانية، كما يدرك فى الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعى للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطى يمثل تهديدا شديدا لأى إدارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة، أضف إلى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة فى البقاء وبين الأهداف السياسية.

وعلى وجه الإجمال، فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتى تصاحب العقلانية جنبا إلى جنب، ومع هذا فعندما سمح لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية لا تزال هى معقد الأمل رغم كل شىء.

فإذا عدنا إلى ماركيوز وجدنا أنه يطرح تصوراته الخاصة للعقلانية باعتبارها تعميقا لتصورات فيبر، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك التصورات المتضمنة فى آراء فيبر والتى أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية.

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيوز آراءه من فيبر على نحو معين ينبغى أن نشير إلى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية التكنولوجية يرتكز على مقولة ماركسية مألوفة، تلك هى أن المصالح الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلى للعقلانية، وبناء على هذه المقولة فقد ساوى ماركيوز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الإنتاج الصناعى لأغراض الربح الرأسمالى وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة فى حد ذاتها.

من هذا المنطلق فإن ماركيوز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة التوترات التى تنطوى عليها الحداثة، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية من ناحية أخرى، فى حين أن الصراع الحقيقى فى رأى ماركيوز قائم بين العقلانية وبين العوامل التاريخية التى جاءت بها إلى الوجود[1] . ذلك أن العقلانية تنصرف إلى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل إشباع الحاجات البشرية، فى حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الإذعان لمتطلبات إنتاجية لا متناهية، كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة.

ومن ناحية أخرى، فإن العقلانية تطرح الآمال فى إقامة نوع من التنسيق الذى لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعى فى حين أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التى تتجه إلى تحقيق صالح طبقة ضيقة مسيطرة.

إن ماركيوز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطى، وهو المفهوم الذى تحاول الرأسمالية أن تصل به إلى حد الكمال بدلا من أن تعمل على تهذيبه وهو الأمر

---

(١) ماركيوز يقصد النظام الرأسمالى بما يسميه «العوامل التاريخية التى جاءت بالعقلانية إلى الوجود» ... (المترجم).

الذى يؤدى إلى تخريب سائر الأبعاد الإنسانية بحيث يصبح المجتمع فى نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكرواحد، وقد أفاض ماركيوز فى تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد الداخلية للإنسان فى كتابه الذى يحمل عنوان: «الإنسان ذو البعد الواحد»، حيث أوضح أن الإنسان الذى يحيا فى عالم من هذا الطراز لا يملك إلا أن يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتمثله فى أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الإذعان لما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه إطار محكم من العقلانية التكنوقراطية. وفى هذا المجال يعلن ماركيوز بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد، ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين مهمين: الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر، والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبوؤها الأمر الواقع تتحقق على حساب إلقاء تبعيات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر، فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر فى ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم، وفى رأى ماركيوز فإن هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه إلى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم، ففى كلتا الحالتين يتم إهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما.

وعلى أية حال، فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيوز هو حجر الزاوية فى العقلانية التكنوقراطية، وفى رأيه أن الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تزداد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر إلا قمعا لها، وهو ما يترتب عليه تحوير التعبير عنها، وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجهه المرء إلى ذاته كما قد يتوجه به إلى الآخرين؛ ومن ثَم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل متوحشين فى بعض الأحيان.

إن هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية ثمن لابد من دفعه لقاء التقدم الحضارى، وعندما خلص إلى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ «هو»

فلتذهب الـ»أنا« [1]، فإنه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من إذعانهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من إنكار الذات على ما فى ذلك من ألم ومشقة.

ولئن كان ماركيوز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره فى هذا المجال من نظرية فرويد، إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدى المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين، ذلك أن ماركيوز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقدم الحضارى حصاد إيجابى ترجح قيمته ما دُفع فيه من ثمن، والثمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد.

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدى فيما يرى ماركيوز، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد، لقد تحول البشر إلى أجزاء فى جهاز ضخم يدور فيدورون معه داخل نسق آلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضه لسيكولوجية الغوغاء من انحسار الذات الفردية. حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى، وحيث تختفى روح الإحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية.

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيوز، فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم.

إن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيوز فى بطء وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف إلى نقطة معينة، وإن التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى

---

(١) نورد هنا نص العبارة بالإنجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظى طريف: Where id is, let ego go.

ذهن صانعي القرارات السياسية، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول، بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقولبته بقالب معين، ويرى ماركيوز ـ خلافا للفرويديين الجدد ـ أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه إلى أعمق الغرائز الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية.

وعلى هذا فإن الأمر يصل فى النهاية إلى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعا من الموت، وهذا هو فى الواقع ما خلص إليه فى كتابه «أنماط من السلب» حيث وجه نقدا شديدا إلى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول إلى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة- فى رأى فرويد- كثيرا ما تتحول عن طريق الإعلاء إلى مظهر من النشاط الاجتماعى المثمر، كما أن قوى الهدم والعدوان فى هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو فى مركب عضوى واحد يمثل القوة الكامنة التى تدفع عجلة الحضارة، وفى رأى ماركيوز أن هذا قد يكون صحيحا إذا كانت نوازع العدوان مُسخَّرة لخدمة الايروس[1]، أما حينما تتغلب هذه النوازع على الايروس فإن الوضع ينقلب تماما ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هى النقطة التى وصلت إليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هى طابعها المميز. وما تسابُق الدول فى التسليح والتعبئة العسكرية، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين إشباع حاجات العامل، وما حوادث العنف والصخب، ..... ما هذا كله إلا أعراض لهذه الحقيقة المأساوية.

إن العقلانية التكنوقراطية ما هى فى النهاية إلا نوع من اللاعقلانية وإن طابعها اللاعقلانى ليتأكد بشكل قاطع، لا من خلال أنها تفرض ضروبا من الحرمان أكثر بكثير مما تبرره الظروف المعاصرة للعرض[2]، ولا من خلال أنها تعرض القائمين على

(١) الايروس: فى الفكر اليونانى تعنى غريزة الحب. (المترجم).

(٢) يستخدم ماركيوز هنا مصطلح العرض بمفهومه الاقتصادى، أى كمية السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك. (المترجم).

الإدارة والخاضعين لها على السواء لخطر الموت المحدق، ولكنها بالإضافة إلى ذلك تحول الطاقات الجنسية التى ينطوى عليها الليبيدو إلى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها إلى طاقة للبناء وإلى تكامل النظام الاجتماعى، وهو ما سيقود فى النهاية إلى كارثة.

ومن ناحية ثانية، فإن المجتمع التكنولوجى المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد، وإنه ليكفى لقيام السيطرة فى رأى ماركيوز أن تكون الغرائز الإنسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجى النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية، وعلى هذا فإن الخلاص الإنسانى فى رأى ماركيوز يكمن فى التغيير الثورى الذى يستهدف إعادة بناء وتشكيل الغرائز الإنسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها متطلبات الإنتاج والتقدم بحيث تحل إرادة الرضا محل منطق السيطرة.

إن هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيوز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد، ومع هذا فإن ماركيوز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه إطلاق طاقات الحب وتنمية الإحساس بالجمال وإن كان من الواضح أنه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الإنتاج، حيث نراه فى كتابه «نهاية اليوتوبيا» يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة للإنسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الإنتاجية[1].

ومن ناحية ثانية، فإن ماركيوز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الإستطيقية، وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر

---

(١) هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن ماركيوز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الإنتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا)، فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وإن بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض.

انظر: د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨، ص٥٥ وما بعدها. (المترجم).

باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله إحياء القيم العليا فى مجتمع تطغى عليه القيم التجارية، وفى رأى ماركيوز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد، ألا وهو «كيف يمكن أن يتحرر الإنسان من الظروف اللاإنسانية لوجوده».

إن المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الإنسان لكى يصل إلى التحرر تتمثل فى رأى ماركيوز فى تأكيد الدافع إلى اللهو وفى نفس الوقت فإن تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية، على العكس من ذلك فإنه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج لقوانين العقل بمطالب الحس. والحق أنه إذا أريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فإن هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده، إذ لا بد من إفساح المجال للدوافع الحسية ومن ثَم تتواءم الطاقة الإنسانية مع القانون الأول للحرية.

إن المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم، فما الحرية فى جوهرها إلا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى.

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيوز أن يعانى البشر القلق والحرمان لكى يقال إنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية، بل على العكس من ذلك فإن الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الإنسانية فى الوجود الإنسانى، وعلى هذا فإن العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيوز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وإنما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصة موسيقية دائبة لا تنقطع.

وعندما ينتقل ماركيوز إلى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية، والثورة فى رأيه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفى للأوضاع الشرعية القائمة، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن إفلاسه التام، والواقع أن ماركيوز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى، فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية، ثم هو يقدم تصوراته عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا إمكاناتها واحتمالاتها المستقبلية.

ويُلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيوز يطرح تصوراته فى قدر كبير من الثقة والوضوح، أما بالنسبة للمستوى الثانى فإنه يطرح تصوراته بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراهنة وهل هى إنجاز متحقق أم أنها مشروع للإنجاز، وهنا يختلف ماركيوز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر إلى الثورة باعتبارها إنجازا فعليا، فى حين أن ماركيوز أخذ يؤمن إيمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الإنجاز أكثر من كونها إنجازا متحققا، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيوز يرجع من ناحية إلى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، كما يرجع من ناحية أخرى إلى خيبة الأمل إزاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية.

وبالإضافة إلى هذا، فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيوز تحول آخر فى نظرته إلى المهام الملقاة على عاتق الثورة، فلم يعد من مهامها فى رأيه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم وأن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت فى رأيه نوعا من الإيقاظ والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التى تبدو سلبية بشكل أو بآخر، نتيجة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذى تمارسه عليها تلك القوى المُشكِّلة للتجربة الإنسانية.

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المنابع الإنسانية التى قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هى تحول تلك المنابع إلى بشر قادرين على المواجهة والفعل.

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد، وجدنا ماركيوز يشير إلى صعوبة جديدة تتمثل فى ذلك المنعطف الحاد الذى يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد، فالثورة تتطلب التوجيه والفاعلية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف، كل هذا جنبا إلى جنب فى حين أن دولة التذوق الفنى والجمالى سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تمامًا بحكم طبيعة هذه العناصر، وهذا يقودنا إلى سؤال معين:

تُرى، هل من الضرورى القيام بثورة أخرى لكى ننتقل بالثورة إلى نتائجها المرجوة؟ والحق إننا إذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى إلى معضلة صعبة تتمثل فى صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة، وهى معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زينون الايلى[1].

فإذا ما عدنا إلى تحليل ماركيوز لبنية الثورة بوجه عام، وجدنا أن التعريف الأوَّلى الذى يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها إزاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى، كذلك فإن ماركيوز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام.

وفى هذا المجال يمكن لنا أن نشير إلى نهجين أساسيين فى تبرير الثورة، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة وإحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان. أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعى فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية، ومن هنا فإن الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة إلى القنوات الشرعية. وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المنافس الأخلاقى للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها، فإذا عدنا إلى ماركيوز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالى يضعه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيوز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطىء، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر.

---

(١) معضلة زينون الايلى: أثار زينون الايلى فى القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على إمكان تقسيم المكان إلى عدد لا نهائى من الأجزاء، وبناء على هذه القابلية للانقسام فإن أخيل أسرع عدَّاء فى اليونان لن يدرك السلحفاة إذا سبقته بمسافة معينة، ولتوضيح ذلك نفترض أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت إلى الأمام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلومتر.. وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت إلى الأمام بمقدار ربع كيلومتر. عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة ١/٨ كم.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يُخضع الناس لأنماط إجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية، ولا مجال فى هذه الحالة لإيراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها، كما أن التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء إلى العنف حقيقة أزلية لم تَخْلُ منها أية مرحلة تاريخية.

إن التفرقة الجديرة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى، ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تعمد إليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراهنة التى خلقتها الحضارة الحديثة.

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديموقراطى، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى، فما الديموقراطية إلا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة، أو ما هى فى الحقيقة إلا نوع من الطغيان الذى يتزيًّا بالزى الديموقراطى من خلال الأغلبية، وما الالتزام بالقرار الديموقراطى إلا نوع من الالتزام الزائف، ذلك أن الالتزام الحقيقى لا يمكن أن ينبع من إرادة تم تخريبها والسيطرة عليها.

ومن هنا فإن حق الثورة فى استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيوز مسايرا فى ذلك روبسبير وكارل ماركس، غير أن هذا لا يعنى فى رأيه أن سائر أنواع العنف التى تصدر عن الحركات الثورية هى أعمال مشروعة.

صحيح أن الثورة كيان أخلاقى قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه فى الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة، ومن هنا فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثورى، ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الإرهاب والعنف العشوائى والعنف بلا تمييز...إلخ.

إن العمل الثورى حين يرفض الأخلاقيات الراهنة، فهو ينشئ فى نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التى لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها، وهذا هو ما يتميز به العمل الثورى فى هذا المجال عن أعمال التمرد التى قد تعد تمهيدًا للثورة والتى قد تكون دعما لها، لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر إلى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المعايير الأخلاقية التى تتمرد عليها قد ثبت بطلانها.

وحين ينتقل ماركيوز من هذه العموميات إلى النظرة التطبيقية فى الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلًا مهمًا عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة.. وهو يجيب عن هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التى ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التى تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثورى، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعى بالاستغلال. ومع هذا، فإن ماركيوز يرى أننا إذا نظرنا إلى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا إنها من الخبث بحيث تغلغلت وانتشرت فى نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الإطار الذى يُراد لهم أن يتحركوا فيه، متوهمين فى حالات كثيرة أن هذا هو الإطار الذى اختاروه لأنفسهم، ومؤمنين فى الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجى الراهن، لا أنَّهم من بين ضحاياه، فإذا انتقلنا من العمال إلى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو فى كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراهنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية فى المجتمع ونعنى بها الطلاب، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التى تمكّنها من إنجاز التغيير الثورى، ومن هنا فقد بدا ماركيوز يقف إزاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة مترددة، فى حين أنه كان فى منتصف الستينيات يميل إلى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا، خاصة فى تلك الحالات التى يمكن اعتبارها فيها نوعا من التكتيك الثورى. وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لأنه يؤدى فقط إلى الزيادة فى عدد خصوم الثورة، وطالما أن العمل الطلابى لن ينجح فى الوصول إلى إنجاز محدد فهو عمل غير صائب؛ ومن ثَم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية.

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها، ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الإنجاز لافتقارها

إلى القوة الكافية، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى، فكل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسئولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها، وإن التمهيد لتحويل الممكن إلى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يتصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن.

والحق، إننا إذا أمعنَّا النظر فى أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاحتجاج والرفض بين الحين والحين، وعلى هذا فإن المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرافض إنما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع، إن التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة، وإن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية إلى التغيير الجذرى، إنهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة، وبعبارة موجزة فإن الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعى بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول إلى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة.

والواقع، أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر، وهى حقيقة يبرزها ماركيوز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الإعداد والتهيئة للثورة التى تحولت بعد ذلك إلى واقع عملى.

إن ماركيوز يرفع صوته عاليا إلى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم مما يحيط بها من تخريب، وهو يعيد إلى الأذهان تلك النظرة التى سادت الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا بألا نتخلى عن فضائلنا البشرية مهما بدا أنه لا أمل على الإطلاق.

يقول ماركيوز فى نهاية إحدى دراساته: «ينبغى أن نقاوم وأن نستمر فى المقاومة إذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا، وأن نمارس حقنا الطبيعى فى السعادة».

ف.أ. هايك
الحرية من أجل التقدم

بقلم: أنطونى دى كرسبنى

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقَى من الاهتمام ما هو جدير بها، شأنها فى ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء. والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون إلى امتداح موقفه الليبرالى أو ذمّه دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التى يسوقها دعما لهذا الموقف، وقد ترتب على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفعل الإيديولوجية إزاءها، وسواء كانت هذه الردود إلى جانبه أو ضده فهى فى الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقى بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله.

وفضلا عن ذلك، فإن المواقف العامة التى تُنسب عادة إلى هايك لا تتطابق تمامًا مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب «دعه يعمل» Laissez faire[1]، وأنه من خصوم قيام الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات

(١) Laissez faire هو شعار المذهب الداعى إلى إطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات، وتنسب هذه العبارة الشهيرة إلى فنسنت دى جورناى Vincent de Gournay أحد المفكرين الفيزيوقراط فى القرن الثامن عشر الذين أسهموا إسهاما فى إرساء أسس الفكر الليبرالى بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة فى مراحلها الأولى، وتتمثل الحجة الأساسية التى طرحها الفيزيوقراط فى الدفاع عن الحريات الفردية فى أن إطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردى ومصلحة المجتمع فى الوقت ذاته، ذلك أن الفرد أقدر من سواه على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة، وهو الأمر الذى سيترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هى فى جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد، وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الإنجليز هذه الحجة وأضافوا إليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالى، فى بيان هذا انظر كتابنا «فلسفة العدل الاجتماعى» سلسلة كتاب الهلال، عدد فبراير ١٩٨٧م، ص ٥٣ وما بعدها.

الضعفاء.. إلخ. والواقع أنه ما من شيء فى كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات، وإننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص.

صحيح أن هايك مفكر ليبرالى، غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التى يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف- مفاهيم شتى للحرية، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا، فالحرية تعنى عنده ألا يكون الإنسان مكرها على الإذعان لإرادة غيره، وفى هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية فى تصوره بثلاثة معانٍ أخرى متداولة، فالحرية فى معنى معين هى مشاركة الإنسان فى اختيار حكومته ومشاركته فى وضع التشريعات وفى عملية الإدارة (الحرية السياسية)، والحرية فى معنى آخر هى ذلك المدى الذى يستطيع الإنسان أن يصل إليه فى القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية)، والحرية فى معنى ثالث هى مدى قدرة الفرد على إشباع رغباته، أو هى النطاق الذى يمكن أن يمارسه الإنسان فى الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة)، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية، وينبغى من ثَم أن تظل بمعزل عنها... فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هى كذلك بالشرط الكافى للحرية طالما أن النظام غير الديموقراطى يمكن فى حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود، فى حين أن النظام الديموقراطى قد يتوسع فى فرض القيود التى لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديموقراطى. وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية، إذ إنها لا تقف فى مواجهة القهر والجبر الذى يمارسه الآخرون على إرادتنا، ولكنها تقف فى مواجهة الضعف الأخلاقى أو فى مواجهة تأثير الانفعالات العابرة.

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية، فإن هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل فى أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها، بل إن هايك ليمضى أكثر من ذلك حين يُبْدى شكوكه فى هذا المعنى من معانى الحرية، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا

أصلا أن نتساهل فى استخدام الحرية إلى الحد الذى تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع فى المفهومين.

ولا شك أن عبارات هايك فى هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة، خاصة عندما يأخذ المرء فى اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك، وهيوم، وديوى.

والواقع أن الكراهية التى يكنُّها هايك لهذا المعنى الشائع من معانى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - فى جانب منها- ناتجة عن رغبته فى المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع فى استخدامها، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغى أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية فى تبرير المزيد من مظاهر التدخل، ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التى تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة فى النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية.

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص، فهذا فى رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغى أن يقال عنه إنه نوع من توسيع دائرة الحرية.

ومن الواضح أن الليبرالية التى يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم فى الولايات المتحدة الأمريكية، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن فى التخلص من القيود والضوابط التى تضعها الدولة، وهو فى هذا يسير على نفس الخط الذى سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل وآكتون.

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم فى هذا أقرب ما يكونون إلى فولتير وروسو، فى حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة، وهو فى نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مغبة ازدياد سطوة الحكومة.

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هى إلا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع؛ ذلك أنها ترمى إلى إرساء تدخل الحكومة الديموقراطية من أجل التقدم الاجتماعى وعدالة التوزيع، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين فى أن هؤلاء الأخيرين يأملون فى إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد، فى حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائى للمجتمع متابعا فى ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث.

إن هايك يبدو محافظا فى نظر معظم الأمريكيين حاليا، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب فى مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن، فى حين أن الموقف الليبرالى الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التى يريدها، وبالإضافة إلى ذلك فإن المحافظين يخافون التغيير ويفزعون من كل ما هو جديد، فى حين أن الليبرالية فى صميمها دعوة إلى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يقودنا إليه التجديد فى نهاية المطاف، كذلك فإن المحافظين يميلون إلى أن يسيروا فى ركاب السلطة وتنطوى مواقفهم على عداء واضح للديموقراطية، ومثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوى لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة، إذ إنه ينادى بأن تكون السلطة داخل حدود معينة، وفضلا عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون إلى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض واللامية والحنين المريض إلى الماضى القديم.

تلك هى الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه، وسوف نحاول فى السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا. ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه: «دراسات فى الفلسفة والسياسة والاقتصاد»وهما يعبران فى تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالى الذى يقفه هايك حيث نجده يسجل فى النص الأول، أن «الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفراده ومواهبهم وكفاءاتهم إلى الحد الذى لا يجاريه فيه أى نظام آخر نابع من التوجيه المركزى».

كما نجده يسجل فى النص الثانى أن: «المحور الأساسى فى مفهوم الليبرالية يتمثل فى إعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد، وسوف ينشأ من ثَم نظام من الأنشطة الإنسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائى، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد إلى ما لا يمكن أن يصل إليه نظام آخر يتم الإعداد له سلفا.. وبناء على هذا، فإن القوة الجبرية التى تمتلكها الحكومة ينبغى أن تُوجَّه فقط إلى إعمال مثل هذه المبادئ».

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائى للنظام الاجتماعى يعتمد على حجة قاطعة فى تصوره، تلك الحجة تتمثل فى عجز أى إنسان عن الإلمام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه، ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها، بل إن هذا العجز يزداد فى الواقع كلما ازداد حجم المعرفة البشرية ككل... ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة. وهكذا فإننا إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفأ استثمار ممكن، وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات إذعان بعض البشر لإرادة البعض الآخر.. إذا أردنا هذا فما علينا إلا أن نرتكن إلى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمل على إيجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجا للإعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الإنسانى.

إن مثل هذا النظام لا يتجه إلى تحقيق أهداف بعينها، وهذا بدهى طالما أنه لم ينشأ عن طريق الإعداد والتخطيط المسبق، وعلى هذا فإن تحبيذ قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه.

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرًا مرفوضًا فى جميع الأحوال فى رأى هايك، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغى أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الإطار، فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الأسلوب الأمثل، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فإن الاعتماد على العوامل التلقائية هو الأسلوب الأكثر كفاءة.

ولقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسى، يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات.

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغى أن نشير إلى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للإنسان، مخالفا فى ذلك الخط العام الذى يختطه المفكرون الليبراليون عادة[1].

إن هايك لا يعرِّف الإنسان ولا يشير إلى ماهيته وأغراضه وحاجاته، فالطبيعة الإنسانية عنده غير محددة، إنها فى حالة تشكل دائم لا ينقطع، وهى تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأى تغيير، وفى اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفا، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيقية، فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الإنسانية ولا حدودها، ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذى نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للإنسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة بعينها، وعلى هذا فإن مستقبل المجتمع البشرى ينبغى أن يكون أمره موكولا إلى التطور التلقائى طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للإنسان مثلا.

والحق أن نظرية هايك فى التطور التلقائى قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمة منها أنه ينفى عن الدولة فاعليتها الإيجابية، وأنه لا يلقى بالًا إلى مسئولياتها الأخلاقية والاجتماعية إزاء الضعفاء والعاجزين عن الكسب وهى أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك، فمن حق الدولة فى رأيه، بل من واجبها، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها

(١) البدء بمفهوم مسبق للإنسان هو فى الواقع ما يميز الفكر الليبرالى بوجه عام فالإنسان عند كانط مثلا كائن يتسم باستقلال الإرادة، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه عن الكائنات التى توجد فى ذاتها، ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التى تسنها الطبيعة، كذلك فإن الاقتصاديين الكلاسيكيين الإنجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التى هى جزء من تعريف الإنسان عندهم مثل قانون «المجهود الأقل» وقانون «العائد الأعلى». (المترجم).

الإيجابية فى أمور معينة، فهى أولا وقبل كل شىء ينبغى أن تتدخل لكى تضمن حرية مسار التطور التلقائى، ثم هى ينبغى أن تتدخل لكى توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغى أن تكون عليه الفوارق فى الدخول والثروات، إنها تتدخل فقط لكى تضمن لهؤلاء حدًا أدنى من الحياة الكريمة، أما أن تتجاوز فى ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق إلى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعى، فهذا نوع من التدخل الذى يرفضه هايك والذى سوف يترتب عليه فى رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات، والواقع أن منتقدى هايك فى هذا المجال إنما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم فى البرهنة على خطأ تصوراته لانخفاض الدخول والثروات فى حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام نقدهم عليه هو شخصيا لا إلى أفكاره.

ولنعد الآن إلى النقطة الحيوية فى موضوع دراستنا ونعنى بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكى نلاحظ أنها ليست نتاجا لتخطيط مسبق، ذلك أن البشر لم يتنبئوا سلفا بالمزايا التى سوف تحققها الحرية لهم ومن ثَم قرروا أن تكون هى طريقهم.. على العكس من ذلك تماما، فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة فى الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم، وهنا تكشَّفت مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها، وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة، ولكن ما مزايا الحرية؟ إنها السبيل إلى التقدم المادى والثقافى كما يجيبنا هايك عن هذا السؤال، غير أن هذه الإجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل، فما الذى يعينه هايك على وجه التحديد بالتقدم؟، وما مزايا التقدم؟، ولصالح من هذه المزايا؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعنى حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة فى حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا؟؟ أما إجابة هايك عن هذه التساؤلات فتتمثل فى أن التقدم الاجتماعى عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم؛ لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشرى يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة.وإن الأكثر صوابا فى رأى هايك أن ننظر إلى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر، وهكذا لا تتغير الإمكانات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر.

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم، ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الإشباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة، لكن هذا ليس هو الأمر المهم، فالمهم حقا كما يؤكد هايك فى كتابه «دستور الحرية» هو ألا نعيش على ثمار الماضى وأن نظل نتطلع إلى المستقبل، ذلك أنه من خلال التوجه إلى المستقبل يمكن للذكاء البشرى أن يؤكد ذاته...، إن التقدم فى نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة.

وهكذا يبدو أن الجانب العام فى التقدم عند هايك يتمثل فى التوصل إلى معرفة جديدة، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا فى الحالين إلا أن نشارك فى صنع التقدم.

وعندما يتعرض هايك لتقييم[1] الحرية الفردية فهو يقيِّمها من خلال مساهمتها فى تحقيق التقدم بمفهومه الذى سلفت الإشارة إليه أى باعتباره نوعا من المعرفة المتراكمة، وعلى هذا فلو افترضنا جدلا إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شىء علما، فلن تكون للحرية فى هذه الحالة قيمة تذكر، فالقيمة الحقيقة للحرية تتمثل فى أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لا نراه وما لا نستطيع أن نتنبأ به. إن الحرية ليست قيمة نهائية فى حد ذاتها وإنما هى تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام، وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل فى مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها فى كل مجتمع، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوى ومُلحّ قد لا تكون هى ذلك النوع من الحريات الذى يطلبه عامة الناس لأنفسهم[2]، ومع هذا فإن المجتمع الذى يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير فى رأى هايك من ذلك الذى لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق متمتع بالحرية[3]، كذلك فإن تمتع

---

(١) حسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذى دار طويلا حول كلمة «تقييم» حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداما خاطئا وأن صحتها هو «تقويم» بمعنى تبيين القيمة، وقد أصدر المجمع فتوى مؤداها أن استخدام كلمة «التقييم»، فى مجال تبيين القيمة، هو استخدام صحيح لا غبار عليه. (المترجم).

(٢) توضيحا لفكرة هايك فى هذا المجال نطرح حرية البحث العلمى كمثال للحرية التى لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذى يقصده هايك. (المترجم).

(٣) قد يبدو هايك هنا متناقضا مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المفاضلة فى مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية فى كل منهما؛ ولكن الذى يعنيه فى تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تزداد طرديا بنفس نسبة ازدياد عدد المتمتعين بالحرية. (المترجم).

عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية فى حدود معينة(١).

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساسا عرض آراء هايك وليس التعليق عليها، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكى نسجل ملاحظتين(٢):

الملاحظة الأولى هى أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوى على نوع من التناقض، ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية فى مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغى أن تكون مطلوبة لذاتها فى حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤية الليبرالية، تلك التى تنظر إلى كل إنسان فرد باعتباره هدفا فى حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكى يكون أداة من أدوات التقدم، أما الملاحظة الثانية فهى أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذى ينطوى على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذى يخلو تماما من الحرية، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها، ذلك أننا إذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشىء من الحرية فى حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع ما دامت لم تمنح للجميع(٣)، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك، وحقا أن هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذى سوف يستفيد منه الجميع، ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطء التقدم أو انعدامه، وهم فى هذا لا شك غير ملومين.

ولننتقل الآن إلى نقطة أخرى من النقاط التى لقيت اهتمامًا كبيرًا من جانب شراح هايك ونقاده والتى تعد فى الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره، تلك هى ما يسميها

(١) انظر الحاشية رقم (٣)، ص ٤٨.
(٢) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنطونى دى كرسبنى صاحب هذه الدراسة.
(٣) الحجة التى سيقيمون عليها فى هذه الحالة هى«العدل»والعدل قيمة تعلو على الحرية من وجهة نظر البعض..(المترجم).

بضرورة إعمال «المبادئ العامة للسلوك العادل»، والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة إلى تناول مفهوم هايك وتصوراته للقواعد القانونية بوجه عام، ولنبدأ أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر إليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة فى رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبثاقى الذى ينادى به، وفى ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الإنسان من القيم وما يحدُّ سلوكه من الضوابط مستمد من مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها، وطبقا لما يقرره هايك فى كتاب «فوضى اللغة فى الفكر السياسى» فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها إلى عدد غير معروف من الحالات المستقبلة، كما تتجه كذلك إلى سائر الأشخاص الذين ينطبق عليهم من الملابسات والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها.

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التى تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدى هذا إلى انبثاق نظام تلقائى لا تحده منذ البداية غاية بعينها. ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر إليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية، ففى حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها إلى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة فى ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف، نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه إليها السلوك، وفى هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبى بالفرق بين قواعد القانون العام- وقواعد القانون الخاص، فالقانون العام ينصرف إلى تنظيم الجهاز الحكومى كما ينصرف إلى تلك المعاملات التى تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه إلى سائر المعاملات بين الأفراد، وتلك الأخيرة وحدها هى التى تمثل موضوع القانون الخاص الذى هو فى الواقع أكثر عمومية، كما أنه فى غالب الأحيان تقنين لتلك القواعد فى المعاملات التى نشأت بين الناس بطريقة تلقائية، وإنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه إلا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ

يشهد اتجاهًا متزايدًا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائى بشكل مُطَّرد. ويرجع هذا الاتجاه إلى ازدياد إدراك الأجهزة التشريعية ووعيها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدى إلى نتائج متباينة فى الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون فى الواقع. وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لإحلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعى، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذى يعنى تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعى والترويج لها، وهو ما سيترتب عليه بالتالى أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصى.

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر فى السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراته القانونية ليست فى حقيقتها دراسات فى القانون بمقدار ما هى دراسات عن القانون، أى أنها ما يمكن لنا أن نسميه بها وراء القانون أو «ما بعد القانون»[1]، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التى ينطوى عليها قانون معين، فقواعد القانون العامة لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليه القواعد القانونية، وبعبارة أخرى فإن القواعد العامة للقانون تتولى تنظيم القانون وضبطه، فى حين يقوم القانون نفسه بتنظيم المجتمع وضبطه، ويُلاحظ أن هذه التفرقة التى يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التى قد ينطوى عليها تشريع معين ليست تفرقة

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء القانون «هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم»، ففى حين تنصبُّ دراسة أى علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التى تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته، وبعبارة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم، وليست حديثا فى موضوعات العلم، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية، باعتبار أن عبارات العلم هى اللغة ذات الدرجة الأولى، ويعبر عن الدرجة الثانية بالمقطع اليونانى ميتا Meta وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتابوليتيقا أى ما وراء علم السياسة، أو ميتا إيتيقا أى ما وراء علم الأخلاق، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحى قياسا على استخدام «فيزيقا» و«ميتافيزيقا» مع فارق مهم هو أن الميتافيزيقا ليست هى بالضبط فلسفة علم الفيزيقا، فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعنى دراسة الوجود ككل. (المترجم).

نظرية خالصة؛ إذ إن لها فى الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا فى النظر إلى القرارات بأنها قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التى صدرت وفقا لها، فى حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة للقواعد العامة للقانون، أى أنها مخالفة لتلك القواعد التى تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين[1].

والآن ما قواعد القانون، وبعبارة أخرى ما تلك الخصائص التى ينبغى أن تتحقق فى أية قاعدة قانونية معينة؟ إن هايك يجمل هذه الخصائص فى ثلاثة ملامح أساسية هى التعميم والتوكيد والمساواة، فالقاعدة القانونية ينبغى أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل بعينها، وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقق مجموعة من الشروط المجردة التى لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات، وهذه السمة تذكّرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع، ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها. أما السمة الثانية من سمات القوانين فهى التوكيد، بمعنى أن الأحكام التى تنطوى عليها القوانين أحكام مؤكدة، وهو الأمر الذى يترتب عليه أن يكون فى وسع أى شخص أن يتنبأ سلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم فى جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره فى واقعة معينة معلومة.

أما السمة الثالثة من سمات القوانين - وهى المساواة- فتتمثل فى ضرورة تطبيق ما تقضى به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بسواء بمن فى ذلك الحكام، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز فى أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه إليهم خطابها، كأن يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء. إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعا من

(١) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص، ففى حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام النزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة، فإن العدل لا يكتمل إلا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلة أصلا، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص. فى بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر، ص ١٩ وما بعدها.

التعسف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفا بعينها، وطالما أنه لا يتجه إلى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم.

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التى تتسم بها قواعد القانون فى رأى هايك، منها أن القوانين فى غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغى أن تكون كذلك كلما أمكن، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغى أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك، تتمثل فى القوانين الضريبية مثلا، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغى أن يتجه إلى تحديد دائرة عدم الفعل، ولا ينبغى له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذى لا يجوز التوسع فيه، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهى تكفل نطاقا معينا من الحماية لكل فرد، فهى ينبغى أن تكفل فى الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل فى النمو والتقدم التلقائى، ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل فى أن قواعد القانون لا ينبغى أن تتجه بأية حال من الأحوال إلى تحقيق نمط معين من العدل التوزيعى، فلا ينبغى أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا- حدودًا عليا للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها.

وأخيرا، فإنه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة.. واحدة من المبادئ العام للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن النسق التشريعى القائم بأكمله، إذ لابد أن تتآزر سائر القواعد القانونية المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك العادل.

يتبقى بعد ذلك السؤال العام «ما العلاقة بين آراء هايك فى القانون وبين تصوره للحرية الفردية؟» والجواب عن هذا السؤال أن هذه الآراء فى القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذى سلفت الإشارة إليه[1]، وهكذا فإن كل فرد فى المجتمع يكون متمتعا بحريته الفردية عندما يطيع تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية والمجردة التى أشرنا إليها، إذ إنه فى هذه الحالة لا يكون مذعنا لإرادة شخص سواه وإنما يكون ملتزما بالإرادة الموضوعية للقانون، متمثلة فى نصوص قواعده، وحقا أن

(١) راجع سابقا، ص٤٢.

هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات، وهى فى هذا تكفل له حماية مجاله الخاص، كما تكفل حماية مجال سواه، فى الوقت الذى تكفل فيه للمجتمع ككل إمكانية النمو والتطور التلقائى. وقد حدا هذا المفهوم ببعض شراح هايك إلى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب «دعه يعمل.. دعه يمر» وأنه من خصوم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى للأفراد، وهو فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقى لهايك، فهو يرى أن تدخل الدولة فى المجال الاقتصادى تدخل ضرورى ومطلوب لضمان النمو التلقائى للنشاط الاقتصادى، وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائى للتطور وتوجيهه وجهة معينة تحقيقا لمصالحها الخاصة[1].

(١) تزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا إنه إذا كان هايك يدعو إلى التطور التلقائى، فسوف يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا إلى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط الاقتصادى وإعطاء هذه السلطة التوجيهية إلى قوة احتكارية هى أشبه ما تكون بدولة جديدة فى المجال الاقتصادى.

ليو شتراوس
وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم: يوجين ف. ميللر

يحتل ليو شتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخى الفلسفة السياسية المعاصرين، وذلك بفضل دراساته العديدة التى تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة، والواقع أن من النادر، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكَمّ الكبير من الدراسات المتعمقة التى قدمها شتراوس والتى شملت أفلاطون - زينوفون -ابن ميمون[1]- الفارابى- مارسيليو بادوا، كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلى- هوبز- اسبينوزا- لوك - روسو- بيرك- نيتشه.

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذى قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها، فلقد تأثر به عدد من الدارسين الذين جاءوا بعده، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية فى العالم الغربى، بحيث تعتبر إنجازاتهم فى هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس، وبحيث يكون فضلهم مردودا إلى فضله بشكل أو بآخر.

(١) ابن ميمون أو «مايمونانيدس» كما يطلق عليه الأوروبيون هو الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون الذى عاش ما بين عامى ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين، والذى عُنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة ،وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المتكلمين حيث خلص إلى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة -لا علم الكلام- هى التى يمكن أن تقودنا إلى المعرفة بالذات الإلهية وبحقيقة العالم. ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب: «موريه نيفوخيم» (دليل الحائرين)، الذى ظل الفلاسفة المدرسيون فى العصور الوسطى من أمثال الأكوينى يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية، كما لقى هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال اسبينوزا وليبنتز.. (المترجم).

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية. وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك إلاَّ مناسبة معينة ينفُذ من خلالها إلى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات، كمشكلة الحق الطبيعى أو مشكلة «العقل والوحى» أو «التعليم فى المجتمع الديموقراطى»، وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس فى معرض تناوله للفلسفة والشعر ولتوسيديدس فى معرض تناوله للفلسفة والتاريخ، ولماكس فيبر فى معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر.

وإذا جاز لنا أن نتنبأ، فإن العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هى الموجِّه الرئيس لتلك الدراسات، وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل فى شرح عظماء الفلاسفة القدامى، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث، وأنه مدفوع إلى ذلك بعشقه للماضى أو رغبته فى جمع المقتنيات الأثرية، على العكس من ذلك تماما، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفى مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخى للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخلص فى رأيه مقاعد المبدعين الخلص، وهو الأمر الذى يعنى فى تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب إليها الهمود والانحلال.

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر إلى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة، وأن ما يفعله شتراوس فى هذا السياق لا يختلف كثيرًا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هى الشكل الملائم لتوصيل أفكاره، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى إلى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنا شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التى قد يجرها عليه إفصاحه المباشر عن آرائه، وهكذا عرض الفارابى لأفلاطون على نحو ينم عن إيمانه بآراء أفلاطون وإن لم يعلن ذلك صراحة.

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابى فى طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكى يضرب عصفورين بحجر واحد، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم فى الوقت ذاته. ومع هذا فإن محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس إنما هى محاولة جد شاقة ومضنية، فهى تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس فى أصول ومبادئ التأليف الفلسفى، ثم هى تستلزم بعد هذا النظر فى سائر مؤلفاته فى ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هى تستلزم ثالثًا النظر فى النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم بالدراسة من وجهة نظره الخاصة، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذى ما هو إلا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسى لشتراوس، وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر، ثم سوف نحاول أن نتبين إلى أى حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير إلى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسى له ملامحه الخاصة، ومن ثَم نجده فى مقال له بعنوان «ما هى الفلسفة السياسية» يعرِّفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسى الفاضل، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغى أن تتوافر فى الفكر السياسى حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية، فلابد أولا أن يكون هناك جهد حقيقى من أجل المعرفة، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة... لكى يسجل أن أى فكر سياسى لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأى أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية، ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذى كان ينظر إلى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد إلى المعرفة، تلك التى تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية، وحتى إذا نظرنا إلى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرًا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية، وهى لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض، ووضعها فى محك النقد والتحليل؛ وتجريدها مما يرتبط بها من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى إلا المبادئ الشاملة التى تتجاوز حدود الـ «هنا» و «الآن»، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية هى محاولة دائبة وواعية قدر ما هى متماسكة وصارمة لإحلال المعرفة

محل مجرد الرأى أو الاعتقاد، وهنا يثور السؤال: ما الذى تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد؟ وجواب شتراوس عن هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هى بحث فى طبيعة الأشياء، ومن ثم فإن الفلسفة السياسية باعتبارها فرعا من الفلسفة هى بحث فى طبيعة الأشياء السياسية، فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التى يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب، والبوليس، والقوانين، والمحاكم، والحرب، والسلام، والهدنة... إلخ.

إن صاحب الرأى السياسى ينظر إلى كل شىء من هذه الأشياء فى خصوصيته الخاصة، أما الفلسفة السياسية فهى تحاول النظر إلى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء.

إن الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل: ما العدل؟، أو: ما القانون؟، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية؟ أو ما حدود النطاق الذى ينتمى إليه كل ما هو سياسى، أو ما صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل؟

إن هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية وبعبارة أخرى فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو غير سياسى، ومع هذا فلئن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطا ضروريا لقيام الفلسفة السياسية إلا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطا كافيا لقيامها، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفًا أساسيًا آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطا ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية التى هى نوع من التأمل النظرى الخالص، والواقع أن البحث فى ماهية المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة فى التأمل النظرى، وإنما تفرضه ضرورات عملية ومُلحَّة. إن القادة السياسيين فى ممارستهم العملية إنما ينطلقون فى حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل، والواقع أننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فإننا نكون قد بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا فى الوقت ذاته عن دائرة الرأى أو الاعتقاد الشخصى، وهكذا يتضح أن

العمل السياسى هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوى دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة.

فإذا ما شئنا أن نجمل ما سبق فى عبارة وجيزة فإن الفلسفة السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو أول العناصر المكونة لها، ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل إلى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها. وتبقى بعد ذلك ملاحظة مهمة هى أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة، لهذا فإنها أولا وقبل كل شىء معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن آية معرفة فلسفية أخرى، أى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول تتسم بأنها تستهدف العلة الأبعد ، بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل إلى أعمق أعماق الجذور، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية. ومع هذا فإن شتراوس يشير إلى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية، ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر إليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى المدخل السياسى إلى الفلسفة، والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر إلى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى إلى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية؛ إذ إنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية ، كما يمكن تبريـرها تارة أخرى على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها، وانطلاقا من المنظور الأول، فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية، أما من خلال المنظورالثانى، فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال مهم هو الحياة السياسية.

ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية. فإذا انتقلنا إلى دراساته التى أرَّخ فيها لعدد كبير من الأعلام فى هذا المجال وجدنا أن هذا المفهوم الذى طرحناه هو

الموجه الرئيس لهذه الدراسات، وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقا من هذا المفهوم أن يقدم دعما قويا لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها:

١ ـ سعى إلى المعرفة الحقيقية.

٢ ـ استهداف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية.

٣ ـ محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل.

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيشرون، كما نقلها إلى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون[١] .

ولعل أهم إسهامات شتراوس فى إحياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط، من أمثال أرستوفانيس وزينوفون وأفلاطون.

لقد حمل أرستوفانيس بأسلوبه الشعرى حملة شعواء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية!!.

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرستوفانيس، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر المأثورة عنه وهى أنه كان رائدا للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحدا من الذين تجاهلوها كما وصفه أرستوفانيس، فضلا عن ذلك فقد كان بوجه عام رائدا للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب إنسانية (النبل - العدالة... إلخ)، ويرى شتراوس أنه من الصعب أن نقطع بأن أيا من الصورتين السابقتين هى التى تتطابق مع سقراط

---

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية، ووصفهم بالمدرسيين راجع إلى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الإنسانيون فى عصر النهضة تحقيرا من شأنهم وإدانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الإنسانيين أكثر من مقررات دراسية تدرس فى المدارس. (المترجم).

التاريخى وهل هى الصورة التى رسمها له أرستوفانيس أم الصورة التى رسمها له زينوفون وأفلاطون، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شتراوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرستوفانى وسقراط الزينوفونى الأفلاطونى راجعا إلى تباين حقيقى فى شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج، وهى تلك المرحلة التى تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط.

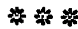
إننا إذا حكمنا على سقراط فى ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو، لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والإنسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة. لقد كان السابقون عليه[1]، يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسى الذى تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التى تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التى يتكون منها، وعلى هذا فإن طبيعة شىء ما لا تتجلى ولا تتبدى إلا عندما يتكامل وجوده، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة، وما سعى الفيلسوف إلى المعرفة إلا محاولة التعرف على جوهر كل شىء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها بالبعض، من هنا يمكن أن ننظر إلى موقف سقراط من الظواهر السياسية، فما هى إلا موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغى على الفيلسوف الحقيقى أن يسعى إلى معرفة جوهرها فى إطار علاقتها بالكل الأشمل.

لقد استطاع شتراوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أى شىء لا تتجلى إلا من خلال اكتماله، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الإنسان تتجلى فى اكتمال روحه، والروح هى النفس الإنسانية التى تتسم بالنطق والعقل، وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للإنسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقى مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية، كذلك على مستوى المجتمع السياسى فإن فضيلته تتمثل فى أن يسوده العقل بمعنى

(١) من أمثلتهم: طاليس – انكسيمنيس – أنكساجوراس. (المترجم).

أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التى سنَّها الحكماء، ففى الحالين يكون الشىء فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الإنسان الفرد، وهذا هو العدل أو الخير، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون إلى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه إلى الطبيعة وليس إلى الاتفاق أو مجرد المواصفات.

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح، إنما يلعب دورًا كبيرا فى تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية إلى الإصلاح السياسى، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة إلى التغيير أو الإصلاح وأنها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يُحتذى به، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام، إنها وكما لاحظ شيشرون من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الإنسان، وإن تعذر إقامة هذه الدولة الأفلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون، بل إنه يتعمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف بجهدنا إلى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والإنسان، وفى هذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعى العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة، بل إن من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود، فى محاولة إصلاح عيوب الأنظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة إقامة دولة مثالية خالصة.



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى إبان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة إلى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال ماكيافيلى الذى يعده شتراوس مؤسسا للحداثة(١)، وتستمر هذه الموجة إلى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزمتها التى نبعت من خلال الانتقادات التى وجهها جان جاك روسو إلى نظريات هوبز ولوك، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التى تمثلت ذروتها فى الفكر السياسى الذى طرحه كانط وهيجل، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمتها من خلال أوجه النقد التى وجهها نيتشه إلى المثالية الألمانية، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التى لا تزال قائمة إلى أيامنا هذه.

لقد سار المحدثون على نهج سقراط فى النظر إلى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا فى نظرتهم إلى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها، ويتضح هذا مما يأتى:

١ ـ ظل المحدثون يحتفظون بالتفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل، ولا سعيا إلى الحقيقة فى ذاتها بل اتجهت إلى تحقيق أغراض عملية، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها، ذلك أن سائر أنماط المعرفة الإنسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وتوجيهها إلى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية وإشباع الحاجات، هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة.

٢ ـ واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة، ومع هذا يلاحظ أنهم

---

(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان فى بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسسا للفلسفة السياسية الحديثة، حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعى والقانون الطبيعى تمثل هدما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيافيلى كان أسبق من هوبز فى هدم التصورات الكلاسيكية، ومن ثم فهو الذى يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميللر).

بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوى على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحدون بين ما هو «مادى» وما هو «طبيعى»، ومن ثَم فقد حدا بهم هذا الموقف إلى الشك فى أن الظواهر السياسية بل الظواهر الإنسانية عموما تشغل مكانا متميزا فى الكون، وهو الأمر الذى يعد هدما للأساس الذى أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه.

٣ ـ ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسى الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لماهية النظام الفاضل وإمكانية تحقيقه، ولعل ماكيافيلى ـ فيما يرى شتراوس ـ هو المثال البارز الذى حذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين فى رفضهم للتصور الكلاسيكى للنظام الصالح، وطبقا لما يراه ماكيافيلى فإن الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التى يستحيل تحقيقها عمليا، ذلك أنهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغى أن يفعله الإنسان لا ما يفعله فى الواقع وهكذا أصبح المحور الذى يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية، وهو الأمر الذى جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها إلى خطة عملية قابلة للتنفيذ.

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير إلى نفس شتراوس والذى لا يفتأ يثيره فى دراساته التاريخية، وهو أمر يدفعنا إلى أن نثير السؤال الذى يقفز إلى الذهن ويطرح نفسه بالضرورة فى هذا المجال ونعنى به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين؟ وهنا ينبغى أن نشير إلى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التى تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديل الكلاسيكى فى تصوره للمجمع والإنسان. لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز إليها فى مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة؟ إن هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة، فى الوقت الذى لا يشير فيه إلى مثالب الفلسفة الكلاسيكية إلا فيما ندر، وفضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة إلى أن التصور الكلاسيكى للإنسان كان أكثر شمولا وإحاطة من تصور المحدثين، ففى حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما فى الإنسان من جوانب سامية ومشرقة، وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة فى الوقت ذاته، فإن المحدثين

ركزوا على الجانب القاتم فى الإنسان وكأن هذا الجانب هو كل مكوناته، ومع هذا، فإنه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الإنسانية الذى ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه فى ذلك شأن كثير من الظواهر التى اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات إليها، وعلى سبيل المثال فإنه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التى اشتهر ماكيافيلى بإبرازها إلا وكانت - فيما يقول شتراوس- معروفة تمام المعرفة لزينوفون، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو. صحيح أن كل شىء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلى، لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا إلى اتساع فى الأفق بقدر ما هو راجع إلى ضيق الأفق، وما ينطبق على ماكيافيلى ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواه من المحدثين.

ومن ناحية أخرى، فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوى دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نثق تماما فى صواب حل من الحلول، فالحلول دائما ليست فى وضوح المشكلات، وإن الفيلسوف الحقيقى يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته فى حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الإشكالية لهذا الحل، وإن الانهيار الواضح فى الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية، لكن هذه العودة ينبغى أن تكون إطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر، فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه، خاصة وأننا فى أيامنا هذه نعيش أنماطًا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا.



ثمة حقيقة مهمة تؤكدها دراسات شتراوس، تلك هى أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهى تحيا دائما مهددة بالأخطار، وهذه الأخطار التى تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته، وثانيهما يتمثل فى المنافسين التقليديين للفلاسفة فى مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفى سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها إزاء هذين المصدرين الداهمين: أحدهما أو كليهما معا.

والواقع أن الفلسفة السياسية فى معنى من معانيها هى واحد من الأسلحة التى تستخدمها الفلسفة فى الذود عن نفسها، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التى تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات، وماهية الوسائل التى تؤدى إلى تحجيم هذا العداء أو تلافيه.

إن هذا الصراع الأزلى المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التى تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذى يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة، ..ففى كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع فى مجالات السياسة والدين والأخلاق، ركائز يذعن لها المواطنون ويسلمون بها لها عليهم من سلطان روحى، ثم يأتى الفلاسفة، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس، بل يضعون كل شىء موضع النظر، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيما ألفوه واعتادوا عليه، وتصوروا أنه الحق الوحيد، بدءا من معتقداتهم السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية، وانتهاء إلى معتقداتهم الدينية ذاتها.

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها للكافة، وفى رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع فى حد ذاته ليس هو مكمن الخطر الذى يتهدد الفلسفة، ولكن الخطر الحقيقى يكمن فى المعتقدات الزائفة والخرافات والخزعبلات التى تعيش فى وجدان الناس وعقولهم، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيرى كفيل بتعويد الناس على تقبُّل الحقائق ورفض الأباطيل، ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه إلى حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التى بدأت ترتكز على المبادئ الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير من حرية الفكر والفاعلية، إلا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة للكافة أو بعبارة أخرى إضفاء طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل الجماهير إلى اضطهاد الفلسفة، بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب إليها أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل.

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد الإشارة إلى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع، فهو معنىٌّ فى أكثر من موضع من كتاباته بتسجيل

آثار هذا التوتر على الفلاسفة، وأول هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا ولا يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التى يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة هى التى يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسى الأمثل، وأنها هى التى يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية، وهى بذلك تعصم الممارسات العملية من الوقوع فى تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية، ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا لمنافعها، فقد كان قدرهم دائما ولعله لا يزال إلى الآن فى بعض المجتمعات أن يخفوا جانبا من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها إلا ما يمكن أن يتقبله الناس بسهولة، وهكذا تحول الفلاسفة فى كثير من العصور إلى ما يشبه الطوائف السرية[1] التى تقتصر تعاليمها على أتباعها وحدهم، وكثيرا ما عمدوا إمعانا فى التقية والتخفى إلى صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة إيثارا للأمان والسلامة، وقد آن الأوان فى رأى شتراوس لإعادة اكتشاف هذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فى مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها إلا الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا، حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها، فى الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مغبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الأخلاقية والسياسية والدينية، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عداوات، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة، وعلى سبيل المثال فقد

---

(١) لعل أبرز الأمثلة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة «إخوان الصفا» ،وهى جماعة لا نعلم الكثير عن المنتمين إليها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من السرية، والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين الشيعيين الذين عاشوا فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، والذين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ العقيدة الإسلامية. (المترجم).

تعين على السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية فى مواجهة الشعراء والخطباء بل فى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالإبيقوريين، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر إلى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائى للحقيقة، بحيث لا يجوز إعمال العقل والانتهاء إلى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام ازدياد سطوة الأديان إلى تكميم أفواههم والإمعان فى التقية والتخفى والكتابات الباطنية.

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخَصْم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء، إلا أن هذا لا ينبغى أن يُنْسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق.

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل الازدهار فى بعض الأحيان، إلى أن بدأت فى عصرنا هذا فى الذبول والتحلل، وهو أمر قد يثير الدهشة فى بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفى مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة؟ ثم تبدأ فى الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرًا من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذى ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة، والجواب على هذا فى رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذى تَهدِّد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساسا فى ظهور تيارين مدمرين، هما «الوضعية» «Postitivism»و«التاريخية» «Historicism»، وإلى هذين التيارين ترجع فى رأى شتراوس تلك الأزمة التى أُطلق عليها أزمة العصر، ولنتوقف الآن قليلًا عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس.

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظرى والآخر عملى، أما الجانب النظرى فيتمثل فى ذلك التدمير الذى أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه التاريخى من ناحية أخرى، وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين

لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر، أما الجانب العملى فيتمثل فى أن العالم الغربى لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه.

إن الوضعية كما يعرِّفها شتراوس هى ذلك الاتجاه الذى يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها، وعلى هذا فهى تنتقص من قدر المحاولات التى تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسى الفاضل، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغى أن تستبدل به العلوم السياسية تلك الأنماط من البحث التى تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية، والتى تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغى أن يكون.

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسى الفاضل، إلا أن أنصار الوضعية فى القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد، لهذا نجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعى ليس موجها إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى سائر العلوم الإنسانية[1]، تلك التى لا سبيل إلى تقدمها فى رأى الوضعيين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت إلى ذلك سبيلا.

فإذا ما انتقلنا إلى الاتجاه الثانى وهو التاريخية، وجدنا أن شتراوس ينظر إليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح ما تكون فى أفكار هيجل ونيتشه وهايدجر، ويُلاحظ أن شتراوس يميز داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه «التاريخية النظرية» أو «التاريخية التأملية»، وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية من موجات الحداثة، ويتمثل فى أعمال هيجل. وطبقا للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخية التى ما هى فى جوهرها إلا تطور عقلى، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطى، فالفلسفة السياسية فى تصوره لا ينبغى أن تُعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة

(١) العلوم الإنسانية: هى تلك الطائفة من العلوم التى تدرس الإنسان باعتباره فردا وباعتباره عضوا فى جماعة فى الوقت ذاته؛ لهذا يطلق عليها أحيانا: «العلوم الاجتماعية». (المترجم).

ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى لحظة تاريخية معينة، ومن ثَم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلى نجد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها. أما النمط الثانى من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس «التاريخية الوجودية» أو «التاريخية الراديكالية»، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجه الثالثة من موجات الحداثة ويعتبر نيتشه رائده الروحى، كما يعد هايدجر أبرز المدافعين عنه فى القرن العشرين، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل فى أن الإنسان لا يمكن فهمه إلا فى ضوء التاريخ لكنها تختلف معه فى أن التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا، بل إنه لا يمثل تطورا صاعدا بالضرورة، وفى رأى هذا الاتجاه أن الإنسان ليس بوسعه أن يتجاوز حركة التاريخ ولا أن يستوعبها، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع الوضعية فى رفضها إمكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للإنسان فى رأيها أن يتوصل إلى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها الأساسية، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما بنمط تاريخى معين، قد يكون هو نمط الإنسان الغربى المعاصر، وقد يكون هو النمط اليونانى القديم أو خلفاءه فى العصور الوسطى. ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية فى رفضها للفلسفة السياسية، فإن هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعى، فهى ترفض الوضعية فى الوقت الذى ترفض فيه الفلسفة التقليدية، وترى أن الوضعية قد جانَبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعى، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هى مشروطة تاريخيا كذلك، بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا فى حدود معينة ومن منظور معين.

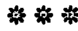
تلك هى ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس. إنها ملامح الأزمة التى تعرضت لها الموجة الثالثة، آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التى وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية لا تزال ضرورية فى رأى شتراوس وينبغى العمل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد.

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطًا لاستمرار المجتمع فى الحياة، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر، تلك المقاصد والغايات التى يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرستها فى وجدان الإنسان الغربى حينا من الدهر، قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التى سبقت الإشارة إليها.

إن أهم المفاهيم التى طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة فى هذا المجال تتمثل فى مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال فى إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر فى كل مكان، رابطة تتكون من أمم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين: رجالا كانوا أم نساء، كما انبعثت الآمال كذلك فى إمكان تحقيق السلام العالمى والرخاء الشامل لكل بنى البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التى تكفل هذه الحقوق، بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا فى تحقيق المزيد من الرفاهية لبنى الإنسان فى كل مكان.

إن كل هذه الآمال التى انبعثت يوما ما، عادت لكى تتزعزع، ولكى تصبح من جديد موضعا لإعادة النظر، وهكذا اهتزت المقاصد والغايات. وهنا ينبغى أن نتوقف لكى نلاحظ أن الضربة الأولى التى أدت إلى اهتزاز الموجِّهات الفكرية للعالم الغربى لم تجئ من هذين التيارين، وإنما جاءت فى رأى شتراوس أولا وقبل كل شىء من الشيوعية، تلك التى نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين فى بداية الأمر على أنها حركة موازية لليبرالية تستهدف فى نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من إقامة مجتمع عالمى يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقهر والطغيان والحكم الاستبدادى، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذى طالما حلم به المفكرون الغربيون، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديموقراطية الليبرالية وليس إقامة مجتمع عالمى، وفضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التى شككت الغرب فى إمكان قيام مجتمع عالمى قد شككته كذلك فى أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق فى أن التقدم العلمى قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل،

هكذا يتبين عمق الهزة التى أصابت مفاهيم المجتمع الغربى ومنطلقاته النظرية، ابتداء من خيبة الأمل فى التجربة الشيوعية وانتهاء إلى الضربات التى وجهتها إليه فى صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوضعية، إذ لم تعد الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطا من الإيديولوجيا التى يستحيل إثبات صدقها، وما دام الأمر كذلك، وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الإيديولوجيا التى لا تقبل اختبار الصدق، فقد امتنع على الإنسان الغربى أن يؤمن بها بكل جوارحه، شأنها فى ذلك شأن سائر المبادئ التى رسختها فى أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هى إما أن ينجرف الإنسان الغربى إلى العدمية واللامبالاة بأية أهداف، وإما أن ينجرف إلى نوع من التعصب الذى يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التى انتابت إيمانه بما هو صواب وحق.



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما - فيما يرى شتراوس - مطالَبة بالدفاع عن نفسها إزاء مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تمثل أساسا فى المحاولات المستمرة من الفلاسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع، كما رأينا أنها مطالبة فى الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذى لم تشهد له مثيلا من قبل، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هى أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارَى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوى عن الديموقراطية الليبرالية مبرهنا بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدى للتيارات النظرية المناوئة، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الأخطار التى تتهدد الديموقراطية الليبرالية من الداخل والخارج، أما الأخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى أنظمة الطغيان تلك التى لا يقدِّر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة إلا فروق فى الكَمِّ لا الكيف، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديموقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواه، أما شتراوس

فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديموقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورها نظريا إلا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلبى متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر، ذلك أنها فى الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التى يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق، وبالإضافة إلى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديموقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطغيان.

أما الخطر الداخلى الذى يتهدد الديموقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى «انحدارها» المستمر إلى المناداة بالمساواة؛ هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل، ونعنى به الإيمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين، إن إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير إنسانى وما هو إنسانى.

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من «الانحدار» من الليبرالية نحو الإيمان بالمساواة، إنما يرجع كذلك إلى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم إلى أن تحل النسبية محل الإطلاق فى مجال السياسة والأخلاق وسائر المجالات الإنسانية.

ولننتقل الآن إلى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية فى مواجهة الوضعية والتاريخية، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر، خاصة وأننا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة إلى تدهور الفلسفة السياسية وانحلالها.

إن شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية Facts وبين القيم Values، كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense [1].

---

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس=

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل الاجتماعى بوجه عام، وهذا هو ماكس فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية استخداما واعيا وذكيا ومتعمقا، وليس النظر فى إمكان إلغائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيمانا منهم باستحالة الوصول إلى معنى مطلق للخير، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكده الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان.

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى إلى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومنولوجى، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومنولوجيين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم المعرفة العلمية، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوى عليه من أحكام قيميه أساسا للبحث العلمى أو الفلسفى.

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومنولوجيين، إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومنولوجى فى أكثر من جانب، فشتراوس أولا يشك فى إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمى واعتمادا على الفهم الفطرى وحده، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمى أو هو متأثر به على أضعف الإيمان، كذلك

= والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى، إنه إدراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعمق أو النقد أو التحليل أو القياس؛ لهذا فهو إدراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمِّى. (المترجم).

فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفى ذو طبيعة ديالكتيكية بالمعنى السقراطى، فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسى ثم يتجه إلى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة فى عالم يعلو على المدركات الحسية.

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعية إلا أنه لا يعدها خصمه الأول، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود فى وجه الانتقادات التى وجهتها إليها الاتجاهات التاريخية، وهذه الأخيرة هى فى الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذى يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظرى والراديكالى.

إن التاريخية النظرية التى تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها فى القرن العشرين بعض المفكرين الهيجيليين من أمثال ألكسندر كوييف «Alexandrd Kojeve»، ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطى قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ، تلك التى تنظر إلى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا للكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغى أن تخلى السبيل للعلوم السياسية، تلك التى تصف ما تمخض عنه التطور التاريخى فعلا، لا أن تنظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع السياسى الأمثل، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو فى الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخى وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذى تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل فى أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها، بل إنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهى أن الواقع التاريخى فى لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلى بهذه المرحلة، وفى رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية فى أية مرحلة من مراحل التاريخ هى أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية، فالفلسفة تمثل سعيا دائما إلى معرفة طبيعة الكل الأشمل، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة فى أية مرحلة من المراحل، وهكذا فإن السؤال الجوهرى، ما الذى ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل؟ يظل دائمًا سؤالًا واردًا ومُلحًا وحيويًا، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما.

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل إليه معرفتنا، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتأريخ، وبتأريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الرديكاليون من أننا لا نستطيع التوصل إلى ما هو أزلى دائم، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة بعينها شُغل الفلاسفة فى كل العصور بالإجابة عنها، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بآفاق تاريخية معينة.

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة إن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للأجوبة عنها، تلك الأجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة، غير أن شتراوس يرى أن مجرد إثارة السؤال ينطوى دائما على جانب من الإجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى إطار موضوع التساؤل، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل «ما العدل» فإننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه، وما الميدان الذى تنحصر الإجابة فيه، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوروه من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة لا تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج إليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى.

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية، إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الإيمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص، وإن ثمة فارقا أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخى مرتهن باللحظة التى انبثق فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة فى ضوء تاريخها الطويل، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسى، وما الذى يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفى، وهو ما

عمد إليه شتراوس فى دراساته التى يغلب عليها الطابع التاريخى بهذا المعنى، لا بالمعنى الذى تقول به الاتجاهات التاريخية، بل إن دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر إليها فى مجملها على أنها محاولة للتصدى لما تقول به الاتجاهات التاريخية، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد تقدما فى المجال العلمى، إلا أنها فى الواقع تشهد تدهورا فى مجال الفلسفة السياسية، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة فى نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هى نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة فى سياق من التقدم العام فى كافة المجالات العلمية.

وإنها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الإيقاظ للفلسفة السياسية، وهو إيقاظ سوف تعقبه فى اعتقادنا صحوة لا شك فيها.

إريك فويجيلين
الوسطية فى الحياة الإنسانية

بقلم: دانتى جيرمينو

اهتمامات إريك فويجيلين- كما تكشف عنها مجرد نظرة عابرة إلى قائمة مؤلَّفاته- هى اهتمامات واسعة متشابكة، تمتد من ميادين الفلسفة والعلوم السياسية والاقتصاد والاجتماع إلى ميادين اللاهوت وفلسفة التاريخ والآثار واللغويات والأديان المقارنة، ومع هذا فإن هناك نوعا من التماسك والارتباط الداخلى بين أعماله جميعا على ما بينها من تنوع وتباين، وهو تماسك ناشئ من سعى فويجيلين على مدى حياته كلها إلى تحقيق ما أطلق عليه أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية «فلسفة الإنسان» «philiosophia peri ta anthropina»، ومن هذا المنطلق فقد أسقط فويجيلين تلك الحدود المصطنعة من مجالات المعرفة البشرية، وحاول أن يستعيد تلك النظرة الشمولية التى اتسمت بها الفلسفة اليونانية، وهو الأمر الذى قوبل بمواقف متباينة من الشك والعداء لدى أولئك الدارسين الذين اعتادوا على الإطارات والمناهج الأكاديمية المعاصرة، ومع هذا فقد كان فويجيلين من الصرامة والعمق ونفاذ البصيرة الفلسفية إلى الحد الذى يصعب معه- حتى على معارضيه، أن يتجاهلوا إنجازاته.

إن قراءة فويجيلين تستلزم أن نعيد تكييف أنفسنا من جديد مع ما ورثناه من رموز لغتنا السياسية سواء على المستوى العلمى أو على المستوى العملى، إنه كمفكر قد تكاملت أسلحته وأدواته، يرفض رفضًا تامًا أى محاولة لحصر علم السياسة فى تحليل السلوك السياسى أو حصرها فى عقيدة معينة weltanschauung، وبالنسبة إليه فإن «فلسفة الإنسان»هى شيء متميز تمامًا عن كونها مجرد تعبير عن موقف إنسان ما من نسق معين من القيم.

إنه يرفض النظرة الثنائية بين الأحكام التجريبية من ناحية، وبين الأحكام المعيارية من ناحية أخرى باعتبار أن مثل هذه النظرة الثنائية هى موقف يتعذر الدفاع عنه من الناحية الإبستمولوجية.

صحيح فى رأيه أن الفيلسوف يبدأ تأملاته بخبراته الحياتية الذاتية الخاصة (... هل كان بوسعه غير ذلك؟؟).. ، غير أننا لو أمعنَّا النظر قليلًا فسرعان ما سوف يتبين لنا أن الإنسان ليس مكتفيًا بالانكفاء على نفسه، ولكنه على وعى بمشاركته فى نظام يمتد فى الزمان والمكان، إنه ببساطة ليس مجرد ذات قائمة فى المطلق ولكنه شخص متجسد موجود فى ثقافة معينة ويحمل ميراثًا من الذاكرة أو الوعى الجماعى، ومن ثَم فإن أى تفلسف أصيل يستند بالضرورة إلى أساس تجريبى ويمكن النظر إليه باعتباره حصادًا لتاريخ حياة الفيلسوف، والى جانب ذلك باعتباره حصادًا لتاريخ تلك الجماعة التى يشاركها فى رموز اللغة، ثم إلى جانب ذلك كله باعتباره حصادًا لتاريخ النظام الكونى بأسره[1].

إن فلسفة الإنسان تستهدف من ثم أن تكون تجريبية بكل ما فى الكلمة من معنى، إنها تستهدف الكشف عن مشاركة الإنسان فى واقع متعدد الأبعاد، وهى تربط ما بين المفاهيم الملائمة لإضاءة هذه الخبرة فى حدود كل ما يمكن أن نعرفه عنها.

وحين تقوم هذه الفلسفة بمهمتها على خير وجه، فإنها فى الحقيقة لن تمثل نظرة جديدة إلى العالم، ولكنها سوف تكون صياغة واعية، وتوصيفًا نقديًا لخبرة الإنسان وهو يشارك فى دراما وجوده.

إن منظور الفيلسوف سوف يظل جزئيًا بطبيعة الحال لأنه لا توجد وسيلة تمكِّنه من أن يتخذ لنفسه موقعا فى الخارج يطل منه -ومن موقع المفارق المتعالى- على عملية المشاركة، ومع هذا فإن الفيلسوف يستطيع- وفى حدود ما هو كامن فيه من أبعاد إنسانية- أن يصوغ رؤية سياسية لا تتسم ببساطة بأنها خصوصية ولكنها تضىء لغز الوجود أمام كل من يحمل على عاتقه أن يخوض من خلال تجربته الوجدانية الخاصة

(١) انظر: Zur Theorie des Beuusstseins ، ميونخ ١٩٦٦م، ص٥٧ ؛ وانظر: مقالى Eric Voegelin's Anamnesis المنشور فى «The Southern Review» شتاء ١٩٧١م، ص ص٦٨- ٨٨.

خبرة المشاركة التى يشير إليها الفيلسوف برموزه، وياها من جسارة أن ترتفع دعوة ما إلى فلسفة تتسم بالشموخ فى زمن يسود فيه التوجه إلى الفروض التجريبية المؤقتة والنأى عن المسائل الميتافيزيقية فى كل موقع من مواقع المشتغلين بالفكر، ومع هذا فإن ثقة فويجيلين فى إمكان قيام البحث الأنطولوجى تنطوى فى حقيقة الأمر على قدر كبير من التواضع، إذا ما قورن بذلك الاستعلاء الحقيقى الذى يتسم به الكثيرون من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية السلوكية التى تنطوى أعمالهم وبشكل ضمنى على أبعاد ميتافيزيقية تحت قناع من البحث المتحرر من الأحكام المعيارية.

وبالنسبة لفويجيلين، فإن مشكلات النظام الإنسانى فى المجتمع والتاريخ تنبثق من نظام الوعى، ومن ثم فإن فلسفة الوعى هى صميم فلسفة السياسة[1]، وفى مقال مبكر نشره فى عام ١٩٤٣م بعنوان «نحو نظرية للوعى» حاول أن يتعالى بالمثالية والمادية كلتيهما سعيًا إلى تحقيق إبستمولوجيا ملائمة. ففى مواجهة المثالية نظر فويجيلين إلى الوعى لا باعتبار أن هناك حدودًا مشتركة تصل بينه وبين الوجود ولكن باعتبار أنه إحدى العمليات التى تقع فى الوجود، وفى هذا كتب يقول: «فى وجودنا المحدود، نحن كائنون دائمًا داخل الوجود»، وفى مواجهة المادية، فهو يرفض النظرة القائلة بأن الحقيقة الواقعية تتمثل بشكل نهائى فى الموضوع الذى يدخل دائرة الخبرة الإنسانية والذى يقف فى طرف مقابل للإنسان باعتباره ذاتًا مدركة تمتلك وعيًا ذاتيًا، إن الفيلسوف يصبح واعيًا بالوجود باعتباره أساسًا لسائر الأشياء الموجودة، وباعتباره مصدرًا لتماسكها الأنطولوجى، وذلك من خلال عملية التأمل التى قد ينجح نتيجة لها فى الإحاطة بكل ما يشارك فى إيجاد الوجود، إنه يعايش -من خلال لحظة من الحدس الذى ينبعث كالومض- ذلك الأساس ذاته الذى يحيط بكل شىء.

وبهذا المعنى فإن التصوف الأصيل كما عبر عنه وليام جيمس فى فصل شهير من كتابه «أنماط من الخبرة الدينية»(١٩٠٢)، وكما عبر عنه كذلك متصوف إنجليزى مجهول فى القرن الرابع عشر فى كتابه «ضباب الجهالة The cloud of Unknowing»، بهذا المعنى فإن التصوف الأصيل يسير جنبًا إلى جنب مع الفلسفة.

---

(١) «Anamnesis».

إن العيب الأساسى فى المثالية والمادية كلتيهما فى رأى فويجيلين هو أن كلا منهما تخطئ فى فهم مكانة الكل، ومن ثَم فهو يرد الوجود بأسره إلى مستوى شريحة من شرائحه أو إلى مستوى بُعد من أبعاده. إن المادية تعجز عن تمثل الوعى وترده إلى مجرد انعكاس لعملية مادية خارجية، والمثالية بدورها تعجز عن أن تتمثل طبيعة ما يقوم به الوعى، وكيف أن ما يقذفه لنا الوعى من إضاءة للواقع لا ينفذ إلى كائنات الوجود ولا إلى طبيعة الوجود من حيث هو كذلك، إن وجود الطبيعة هو وجود خارجى بمعنى مزدوج فهو خارجى بالنسبة للوعى وهو خارجى بالنسبة لذاته، ومن ثم فإنه لا المادية ولا المثالية تمثلان موقفًا ميتافيزيقًا يمكن التمسك به.

لقد عاد فويجيلين مؤخرا إلى مشكلة صياغة فلسفة للوعى تمثل المحور الأساسى فى أية فلسفة سياسية صائبة وذلك فى مقاله المهم «معادلات الخبرة والرمز فى التاريخ[1] Equivalences of Experience and Symbolization in History»، حيث نجد أنه فى هذا المقال يعيد إلى الأذهان ما سبق أن حذر منه من أنه لا توجد مقولات مطلقة فى مجال فلسفة الوعى، فالوعى ليس مادة أولية للخبرة، بقدر ما أن كل عملية للتفلسف حول الوعى هى نتيجة قائمة فى وعى القائم بالتفلسف وفى نفس الوقت فهى تفترض الوجود المسبق للوعى بما يتضمنه من بنية معينة (التذكر ص٥٧٠)، أكثر من ذلك أن فويجيلين يؤكد فى مقاله «معادل الخبرة» على رفض أية إمكانية لإقامة نسق فلسفى موضوعى بشكل خالص، وفى رأيه أن النظريات النهائية والأنساق والقيم ما هى إلا أوهام ناتجة عن وجود مشوه.

إن الثوابت فى تاريخ الجنس البشرى لا تتمثل فى الرموز التى يعبر بها البشر عن خبراتهم ولكنها تتمثل فى بنية الوجود ذاته، وهذه البنية هى المحور الحقيقى للبحث الفلسفى، ومن ثم فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نطرح قضايًا محدده عن الوعى صالحة لكل زمان، على الرغم من ذلك فإن بوسعنا أن نصوغ مثل هذه القضايا فيما يتعلق ببنية الوجود.

إن بنية الوجود البشرى تتسم فى رأى فويجيلين بالوسطية وإذا كان ثمة شىء ثابت فى تاريخ الجنس البشرى فإنه لغة التوتر بين الحياة والموت، وبين الخلود والفَناء، وبين

(١) النظام والتاريخ، الجزء الرابع، باتون روج، ١٩٧٤م.

الكمال والنقص، بين الزمان المحدود والسرمدى[1]، وهذه البنية المعاشة للوجود باعتبارها مجالًا للتوتر بين الأقطاب المتضادة هى فى رأى فويجيلين الأساس الذى ينبنى عليه عدد من المقولات المتعلقة بطبيعة مشاركة الإنسان فى الواقع:

١-الإنسان يشارك فى الواقع.

٢-الإنسان على وعى بالواقع باعتباره عملية، وعلى وعى بذاته باعتباره جزءًا من هذه العملية، وعلى وعى بأن وعيه هذا هو نمط من المشاركة فى عملية الواقع.

٣-الإنسان وهو على وعى بمشاركته تلك فهو فى الوقت ذاته قادر على إنتاج الرموز التى تعبر عن خبرته فى معايشة الواقع الذى ترمز إليه، كما يعرف الرموز التى هى جزء من مكونات الوعى والخبرة، وما عملية الترميز إلا إشارة لتلك المنطقة التى تستضىء فيها عملية الواقع بذاتها[2].

ومع هذا، فإن فويجيلين يحذرنا من الوقوع فى ثلاثة محظورات يعتبرها من نواتج التسليم بالمقولات السابقة:

١-الواقع ليس معطى يمكن ملاحظته من نقطة مُثْلَى خارج ذاته ولكنه يحتوى الوعى الذى يستضىء به.

٢-معايشة الواقع ليست شمولية ولكنها ذات منظور محدد.

٣-المعرفة بالواقع التى تتيحها الرموز لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون امتلاكًا للحقيقة النهائية، ذلك أن المنظور المستضىء الذى نسميه بالخبرات، وكذلك الرموز التى تنتجها تلك الخبرات ما هى إلا جزء من عملية الواقع[3].

إن وجـود الإنسـان فى الـ «ما بيـن» ليس إذًا موضعا للإدراك الحسى غير أن هذا لا يعنى أن القول بفلسفة للإنسان قائمة على التأمل الذاتى هو قول غير قابل للاختبار الموضوعى، ذلك أنه من الممكن، بل إنه من الواجب أن نختبر صدق مثل هذه المقولة

(١) معادلات الخبرة والرمز فى التاريخ، ص٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٨.
(٣) نفس الموضع من المرجع السابق.

بوضعها فى المجال التاريخى للخبرة، ودلالاتها الرمزية، وبعبارة أخرى بوضعها فى بُعدها الوجودى ذاته.

إن بوسعنا أن نتبين تطويرًا مهمًا قام به فويجيلين فى فلسفته للوعى فى مقاله المهم سالف الذكر «معادلات الخبرة»، عندما تطرق إلى ما أسماه «عمق النفس»، حيث قال بأن الفيلسوف عندما يحاول التوصل إلى الثوابت والمتغيرات فى بنية الوجود فهو فى الحقيقة ينتقل بنا تدريجيًا إلى مستويات أعمق من الرموز إلى أن نصل إلى مستوى الوسطية أو الـ (ما بينيَّة)، أو ما يطلق عليه فويجيلين الميتاكسيا Metaxy حيث نكون إزاء الرمز الذى يعبر عن خبرة المشاركة ذاتها، ومع هذا فليس بوسعنا أن نتوقف بالبحث عند خبرة المشاركة، إذ لو طابقنا بينها وبين ما نعده من الثوابت لقادنا هذا إلى طرح صياغة تعبر عنها، ومثل هذه الصياغة قد تطرح نفسها باعتبارها النسق الفلسفى الحقيقى، ومن ثم فإنه يتعين على الفيلسوف لكى يتجنب الوقوع فى الدوجماتية والأصولية أن يتلمس مستوًى آخر أكثر عمقًا من مستوى الخبرات المتكافئة التى تنتج رموزًا متكافئة، ويطلق فويجيلين على هذا المستوى «عمق النفس».

ونتيجة هذا التحليل فإن فويجيلين يطرح ثلاث مقولات بديلة متعلقة بما أسماه عمق النفس، وذلك على النحو التالى:

«هناك نفس أعمق من الشعور، وهناك واقع أعمق من الواقع المعاش، لكن ليس هناك شعور أعمق من الشعور».

-أو-

نحن نعايش النفس باعتبارها شعورًا يمكن أن يغوص إلى عمق حقيقته، ونحن نعايش عمق النفس باعتباره واقعًا قادرًا على الطفو إلى مستوى الشعور، ولكننا لا نستطيع أن نعايش مضمون العمق اللهم إلا ذلك المضمون الذى احتواه الشعور.

-أو-

نحن نعايش النفس باعتبارها ذلك الواقع الممتد فيما وراء الشعور، ومنطقة

الـ «ما وراء» تنتمى إلى نفس الطبيعة التى ينتمى إليها واقع الشعور، أكثر من ذلك فإن المنطقتين كلتيهما تمثلان متصلًا لوجود النفس الذى يمارس الإنسان من خلاله أفعاله وعواطفه التى يرمز إليها رمز مثل «هبوط» أو رمز مثل «صعود».



إن غوص الفيلسوف إلى عمق النفس يتحقق فى مراحل مختلفة من التاريخ من خلال استجابته لأزمة عقلية أو روحية، وتطرأ هذه الأزمة عندما تفقد الرموز التقليدية مصداقيتها، أو عندما نجد أن قدرًا كبيرًا من الرموز الحديثة الصياغة قد أخذ يطرح معنى مشوها للواقع، وحينئذ يصبح الغوص إلى العمق أمرًا مطلوبًا حيث يكون الليل قد بدأ يخيم على تلك الرموز التى استهلكت نهارها، ويتعين على الفيلسوف أن يستدير إلى ليل العمق الذى ينطوى فى أعماقه على نور الحقيقة لكل من ينشد النور..

وكما يفعل الغواص، فإن الفيلسوف يستطيع أن يعود صاعدًا من الأعماق حاملًا معه نور الحقيقة التى لم تتشكل صياغتها فى بصيرته بعد، ولعل أهم ما يميز هذه الحقيقة- التى تمت معايشتها توًا هو أنها تجديد بمعنى مزدوج للفظ، فهى من ناحية تجديد للحقيقة، وهى من ناحية أخرى تجديد للإنسان، وهكذا فإن العمق المضىء يقدم رموزًا إلى ممثلى الأرواح المنفتحة من بنى البشر، وهذه الرموز تقوم بمجرد طرحها مقام الرموز التى طرحها أسلافهم غير أنها قادرة فى نفس الوقت على إحداث نقلة إلى الأمام فى مستوى فهم الإنسان لذاته بفضل ما تتسم به من التمايز الأكبر نسبيًا إذا ما قورنت بالرموز السابقة، غير أن الحقيقة التى انبثقت من الاكتشاف الفلسفى للعمق ليست جديدة تمامًا، فهى ليست حقيقة الواقع وقد كانت خافية حتى لحظة الكشف، ولكنها نظرة أكثر استبصارًا لحقيقة الواقع ذاته التى كانت ترمز إليها رموزنا القديمة بشكل موجز ومضغم.

وحينما يغوص الفيلسوف إلى عمق النفس فإنه يصبح واعيًا بتوحده الحقيقى مع إخوانه من بنى البشر ومع الكون بأسره، وعلى حد تعبير أفلاطون فى محاورة «تيماوس» فإن حقيقة عمق أعماق الكون هى: الأنيما ـ موندى Anima- mundi أو روح العالم.

إن الأنيما- موندى هى الرمز الذى يشير إلى ثقة الفيلسوف فى وحدة الواقع وتماسكه، وفى أزليته وأبديته واتساق بنيانه، وفى نظامه، وفى قابليته للتعقل، وهذه الثقة من جانب

الفيلسوف هى التى تقوده فى غوصه إلى العمق، وهى التى يترتب عليها فقدان اليقين فى ذلك النظام الذى تقدمه لنا الخبرة عن الواقع المحسوس، ذلك أن هذه الثقة سوف ينبثق عنها خلق تلك الصور التى تعبر عن النظام الكلى الأشمل الذى نستشعره فى العمق[1].

وبالنسبة لإريك فويجيلين فإن الفلسفة مقيدة بالتاريخ، ومن ثَم فإنه يتعين علينا أن نفهم فلسفة الوعى عنده، لا باعتبارها قطعة من التأمل المجرد، ولكن باعتبارها حصادًا لعملية متأنية من البحث التجريبى الذى يجرى من خلال معايشة الإنسان للواقع الذى يتحرك فيه عبر الزمان، وهذا الحضور المتحرك للواقع هو ما نقصده فلسفيًا عندما نتكلم عن التاريخ، ذلك الذى «يجر»فى أعقابه ذيلًا من الرموز المتكافئة فى الزمان والمكان... ومن ثـم فليس من المشـروع أن ننظر إلى عمق الشعور باعتباره نوعًا من المطلق الذى لا تربطه صلة بالتاريخ[2].

ومع هذا، فإن تأكيد فويجيلين على الطابع التاريخى للحقيقة الإنسانية لا يصل به إلى الحد الذى يجعل منه واحدًا من أنصار المذهب التاريخى، الذين يذهبون إلى القول بأن سائر المؤسسات والأفكار السائدة فى لحظة معينة منضبطة بدقة طبقًا لسياق تلك اللحظة، بل إنه يستخدم مصطلح «التاريخ»على نحو يختلف عن الاستخدام الشائع، فالتاريخ عنده ليس مجرّى متصلًا من الوجود الحق الذى لا يقطعه شيء، ولكنه عرضة لمراحل شتى من الوجود المشوه الذى يقطع مجراه.

إن فلسفة فويجيلين فى التاريخ تتمركز حول مفهوم «طفرة الكينونة»، تلك التى يترتب عليها رؤية معينة للعالم الإنسانى تفتح الباب لخبرة: «الإله المتعالى للكون»[3]، وإن طفرة الكينونة كما يقول فويجيلين هى تلك الحادثة الفارقة التى تكسر تماسك الأساطير الكوزمولوجية القديمة والتى تقيم نظام الإنسان الماثل بشكل آنىّ أمام الله، ولقد تمثلت طفرة الكينونة التى انكسر فيها لأول مرة عدد من الأساطير القديمة فى

---

(١) المرجع السابق، ص١٥.
(٢) المرجع السابق، ص٢١.
(٣) النظام والتاريخ، الجزء الثانى: «عالم المدينة»، باتون روج، ١٩٥٧، ص١.

أمثلة شتى أهمها بلاد الإغريق وإسرائيل والصين والهند[1]، بحيث أدى تحطيم الرموز الأسطورية فى إمبراطوريات الشرق الأدنى إلى قيام البوذية فى الهند والكونفوشيوسية بالإضافة إلى عدد من المدارس الأخرى فى الصين، وأما العالم الغربى فقد انفرد وحده بالتحطم الجذرى والحاد لبنيان «المجتمع المغلق». (بالمعنى الذى قدمه هنرى برجسون لهذا المصطلح)، وذلك من خلال الامتزاج بين الخبرة الإسرائيلية والمسيحية للوحى الدينى من ناحية، وبين الفلسفة اليونانية من ناحية أخرى.

وعلى هذا، فإن التاريخ الإنسانى هو تاريخ المجتمع المفتوح (بالمعنى الذى يقدمه برجسون لا بالمعنى الذى يستعمله بوبر) الذى هو تاريخ للتوتر بين الحقيقة واللاحقيقة[2].

فى مقال مهم بعنوان «الإنجيل والثقافة»، يقدم لنا فويجيلين أقوى ما طرحه حول طبيعة الوجود الإنسانى باعتباره ميدانًا لتاريخ الصراع بين القوى المتضادة كالانفتاح والانغلاق، وحب الله وحب النفس، والإذعان والتمرد، والحياة العقلانية والنفور من العقل... وهلم جرّا، وإن أهم ما أنجزته طفرة الكينونة من خلال ممثليها الأوائل فى إسرائيل وبلاد الإغريق هو أنها قد كشفت عن مدى سمو الإمكانات الكامنة فى الوجود الإنسانى، ومع هذا فإنها لم تستطع من خلال إنجازها أن تمحو قوى الجذب المضادة التى ينطوى عليها عمق النفس البشرية، ففى هذه الحياة البشرية الفانية يمتد حبل وثيق بين الفردوس والعدم.

إن الوجود الإنسانى كما يراه فويجيلين ما هو إلا حركة حائرة مشتتة فى منطقة المابين، إنه ما بين الجهل والمعرفة، وما بين الزمان والسرمدية، وما بين النقص والكمال، وما بين النزوع والتحقق، ثم هو فى نهاية المطاف ما بين الحياة والموت.

إن الخبرة المتولدة من معايشة هذه الحركة، وإن القلق الذى ينتابنا خوفًا من أن نضل الإتجاه الصحيح خلال سيرنا فى هذه المنطقة الواقعة بين الظلمة والنور، كل هذا يقودنا

(١) المرجع السابق، ص٣.
(٢) الفناء: الخبرة والرمز، المجلة التيولوجية لهارفارد، العدد ٤٠، يوليو ١٩٦٧، ص٢٣٩.

إلى التساؤل عن معنى الحياة[1]، فإذا ما أخذنا بالمصطلح الأفلاطونى «الجذب، والجذب المضاد»، وإذا ما أخذنا بما يتوازى مع هذا المصطلح من الرموز التوراتية، إذا أخذنا بذلك نجد أن فويجيلين ينظر إلى الوجود باعتباره لغزا، إن الإنسان يعايش فى عمق نفسه ذلك الجذب الذى تجذبه حبال العقل الذهبية والتى تذكرنا بما ترويه أسطورة لاعب الدُّمَى فى محاورة القوانين لأفلاطون، وفى نفس الوقت فإن الإنسان يستشعر ذلك الجذب المضاد الذى تجذبه به حبال الشهوة الحديدية فيصبح فريسة للمهانة[2]، وللتمرد الوجودى، ولكى يتبع ما تجذبه إليه حبال اللوجوس الذهبية- تلك التى تدنو به من التناغم مع الأساس الإلهى للوجود- فإن عليه أن يناضل ضد الجذب المضاد المتمثل فى نشدان الذات وفى تدليلها وتبجيلها وفى اشتهاء القوة، وهو ما يدنو به إلى نوع من الحياة الخاضعة للإغراءات المادية والتى هى أجدر بأن تسمى موتًا روحيًا.

فإذا ما تساءل المرء ما الذى يجعل قوى الجذب المضاد قوية إلى هذا الحد، ولماذا كان النضال ضدها أمرًا شديد المشقة؟ ولماذا كانت انتصاراتنا عليها غير حاسمة؟، إذا ما تساءل المرء هذا التساؤل فلا الفلسفة ولا الوحى بقادرين على أن يقدما له إجابة شافية.. إن هذا هو جزء من سر الوجود وليس بوسع الإنسان الفاضل إلا أن يحيا على رجاء الانعتاق من قيود الزمان والعالم، ذلك أنه كلما تطور وعينا بالوجود باعتباره شرطا للتوتر الناشئ ما بين جذب القوى الإلهية والجذب المضاد لقوى التمرد والحب الأعمى، ما بين الحياة وموت الروح، كلما تطور وعينا زادت درجة الإلغاز والتعقيد فى وضعنا ذاته، ولنعد مرة أخرى إلى أسطورة الكهف فى جمهورية أفلاطون لكى نتساءل «ما الذى- بادئ ذى بدء- قد كبل السجين فى الكهف بالأغلال ؟؟ ما الذى جعل القوى التى تكبله تستحيل إلى قوى مضادة فيتحول بذلك وضعه إلى الوضع المقابل؟؟، ولماذا يتعين على الرجل الذى صعد إلى الضوء أن يعود مرة أخرى إلى الكهف لكى يلقَى الموت على أيدى أولئك الذين لم يفارقوه؟ .... ولماذا لا يترك الجميع الكهف ومن ثم يزول الكهف كمؤسسة من مؤسسات الوجود؟؟[3].

---

(١) الإنجيل والثقافة، ص٦٢.

(٢) المصطلح الذى يستخدمه المؤلف للإشارة إلى «المهانة» هو المصطلح اليونانى Hubris- ربما لإبراز الصلة مرة أخرى بين مفردات فويجيلين ومفردات أفلاطون.... (المترجم).

(٣) الإنجيل والثقافة، ص٧٣.

إن إفلاطون يجيب عن هذه التساؤلات (فى أسطورة الإنسان باعتباره دُمْية صنعتها الآلهة)... يجيب عنها بأنه يتعين علينا أن نسعى بقدر استطاعتنا للتمسك بحبال اللوجوس الذهبية فهى سبيلنا إلى الخلاص وليس لدينا ما نقوله عن هذا الأمر غير ذلك، أما الشُّكاك المتمردون الذين هم -كما يلاحظ فويجيلين- ينشدون التمرد على هيكل الوجود بينما يواصل الكهف طرحه لقوى الجذب المضاد، حتى بعد اكتشاف حبال الخلاص، أولئك المتمردون لا نملك أن نقدم لهم أجوبة إلا تلك الأجوبة التى قدمها أفلاطون والتى قدمها كذلك النبى إرميا فى عباراته التالية:

«انظر... إن ما بنيته سوف أهدمه ،...... وما زرعته سوف أقتلعه،.... إنك لتظن بنفسك أشياء عظيمة،..... فلا تظن بها ذلك،... وانظر إلى ما يقوله يهوا،... إننى سأُنزل الأذى بجسدك،.... ولكننى سأمنحك حياتك، كجائزة للحرب فى كل مكان تحل فيه»[1].

وعلى هذا فإن الدرس المستفاد من الوجود هو أن الحياة جائزة للحرب، وأن من يريد أن ينقذ حياته من خلال الحرب سيفقدها، وهكذا فإن حبل الخلاص ليس أداة للتخلص من قوى الجذب المضاد فى الوجود ولكنه تأكيد للحياة من خلال الموت فى الحرب.

إن موت سقراط مثل موت يسوع كان يمكن تجنبه من الناحية الفيزيقية، ولكنه كان حينئذ سيفقد صفته كمثال لأصالة الحقيقة[2].

---

(١) فى الأصل الإنجليزى الذى كتبه دانتى جيرمينو، هذه الترجمة هى ترجمة للترجمة التى قام بها فويجيلين لعبارات إرميا فى كتاب «الإنجيل والثقافة» سالف الذكر، أى أن جيرمينو لم يرجع إلى النص التوراتى لكى يترجم منه مباشرة، وبالرجوع إلى سفر إرمياء فى النسخة العربية من الكتاب المقدس، نجد أن هذا النص قد ورد على النحو التالى:

«هكذا تقول له. هكذا قال الرب، هأنذا أهدم ما بنيته وأقتلع ما غرسته وكل هذه الأرض. وأنت فهل تطلب لنفسك أمورًا عظيمة. لا تطلب. لأنى هأنذا جالب شرا على كل ذى جسد يقول الرب وأعطيك نفسك غنيمة فى كل المواضع التى تسير فيها»... سفر إرمياء، الإصحاح الخامس والأربعون: ٤،٥.

ونلاحظ هنا أن كلمة «الحرب» لم ترد إطلاقًا فى النص العربى، وإن كانت قد وردت فى ترجمة جيرمينو لفويجيلين.... (المترجم).

(٢) .. المرجع السابق، نفس الموضع.

إننا فى النهاية لا نملك شيئًا إلا عملية التساؤل من أجل معرفة الجذور، ولا نملك كذلك إلا الرموز التى قمنا بتطويرها من أجل أن تكون أداة لتذكيرنا بإمكانات البحث.

يقول فويجيلين:

«لا توجد وسطية أخرى غير هذه الـ «مابينية» التى يعيشها الإنسان فى توتره الدائم وهو يسعى إلى جذور الوجود، وليس ثمة تساؤل آخر عن الحياة والموت إلا هذا التساؤل الذى تطرحه قوى الجذب، والجذب المضاد، ولا يوجد حبل للخلاص إلا حبل الخلاص الإلهى الذى يتعين على الإنسان أن يعتصم به، وليس ثمة معرفة بالوجود إلا ذلك الشعور الداخلى الذى تستضىء فيه حركته بذاتها».

إن تشخيص فويجيلين للوجود بأنه المنطقة الواقعة بين قوى الجذب الإلهى، والقوى الشيطانية للجذب المضاد، إن هذا التشخيص يقوده إلى طرح بعض الملاحظات حول طبيعة مهام الفلسفة السياسية، ذلك أننا فى الوقت الذى قد نتكلم فيه عن تقدم ما فى التفاضل النسبى للرموز التى تعكس وضع الإنسان وهو ينتقل من الأساطير الكونية إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو ثم إلى العقيدة اليهودية والمسيحية، فى الوقت الذى نتكلم فيه عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نبالغ فيما جنيناه من فهم واستنارة طالما أنه لم يطرأ أى تغير على هيكل الوجود باعتباره ميدانا للتوتر بين الأقطاب المتضادة.

ومن ثم نجد أن فويجيلين يقف إلى جانب الفلسفات السابقة على الفلسفة الحديثة، كما يقف إلى جانب الوحى والنبوَّة فى مواجهة الرموز الدنيوية التى يطرحها العصر الحديث، وهو لا يفعل ذلك باعتباره نوعا من التفضيل الذى يتسم بخصوصية معينة ولكن لأنه يجد أن الفلسفة التقليدية والوحى كليهما يضىء، فى حين أن الفكر الحديث الذى يتسم أكثر ما يتسم بالشك فهو يلقى أسدالًا من الظلمات على هيكل الوجود الإنسانى باعتباره ضربا من التوسطية أو الـ مابينية».

وقبل أن نمضى فى حديثنا، يجدر بنا أن نشير إلى أن فويجيلين- خلافًا للكثيرين من فلاسفة السياسة- قد بدأ منهاج حياته كدارس للمؤسسات السياسية ولم ينغمس فى المشكلات الفلسفية إلا عندما تبين له أننا عاجزون عن فهم ما يطرأ على الظواهر

السياسية عمليا ما لم نقم بوضعها ضمن سياق أعم يندرج فيه نظام شامل للأشياء، وبعبارة أكثر تحديدًا فإننا لن نفهمها ما لم نستخدم النسق الرمزى للفلسفة فى سياق خبرة الإنسان بنظام الوجود.

وعندما بدأ فويجيلين منهاج حياته فى الثلاثينيات وجد نفسه مُواجَهًا بانهيار تلك المؤسسات التى كانت تبدو متماسكة والتى خلفتها الحرب العالمية الأولى، وحلول أنظمة شمولية وأتوقراطية محلها.

وقد قادته هذه التطورات الجسيمة إلى الاعتقاد بأن قدرة المؤسسات السياسية على الحياة والنمو (لفظ سياسية يستخدم بالمعنى الاصطلاحى الضيق للسياسة) تعتمد أساسًا على تلك التفسيرات التى تعطيها تلك المجتمعات لنفسها، فإذا ما تجزأت تلك التفسيرات فإن هذه المؤسسات سوف تتجزأ أيضًا، وقد قاده هذا الاكتشاف -أو بالأحرى إعادة الاكتشاف- قاده إلى القول بأن النشاط السياسى ينبغى أن يتسع من مجرد وضع المشاركة من خلال صيغة المرشحين والناخبين فى الانتخابات إلى صيغة مشاركة الجنس البشرى فى دراما التاريخ.

إننا نحتاج إلى الفيلسوف السياسى لكى يرسم حدود المشروعات الأكثر اتساعًا داخل خريطة الخبرة الإنسانية الشاملة، وهو ما يتيح لعالم السياسة فرصة ألا تكون عيناه مثبتتين فقط على شريحة ضيقة من الخريطة الشاملة.

ولقد حدا مفهوم النشاط السياسى باعتباره نشاطًا متعدد الأبعاد، حدا بفويجيلين إلى القول بأن فيلسوف السياسة، يمارس النشاط السياسى على النحو الذى يمارس به صاحب منصب معين إدارة شئون منصبه.

من هنا فإن لغة فويجيلين تختلف عن اللغة السائدة فى مجال الفلسفة السياسية المعاصرة، وكثيرا ما تبدو سيئة الوقع على الأسماع، وإذا كان لنا أن نستمع إليه فربما استلزم الأمر تطوير قدرتنا على الإنصات إلى لغته وحينئذ سوف نفهم ما يرمى إليه فى الفصل الذى كتبه عن التمثيل فى كتاب علم السياسة الجديد، وهو أن تمثيل المجتمع لا يتأتّى من خلال المعنى البدائى للتمثيل (أى من خلال موظفين حكوميين منتخبين) ولكنه يتأتى أيضًا من خلال المعنى الوجودى والمفارق (الترنسندنتالى) للمصطلح، ...

فعلى المستوى الوجودى، ينبعث مجتمع منظم من خلال ثيولوجيا مدنية تنطوى على مبادئ معينة ذات محتوى من شأنه أن يعمل على توجيه قرارات الممثلين ومن يمثلونهم فى الوقت ذاته، ثم يجىء فى نهاية المطاف مستوى التمثيل المفارق (الترنستدنتالى) حيث يعمل الحكماء والأنبياء والقديسون والفلاسفة على وضع الحقيقة أمام بصر السلطة، ومؤازرتها وتصويب مسارها ما أمكنهم ذلك كلما انحرفت عن المنطلقات الأخلاقية والأنطولوجية التى تنطوى عليها الثيولوجيا المدنية السائدة، فإذا نظرنا إلى السياسة من هذا المنظور لأمكن لنا أن نتفهم كيف أن جماعة موجودة فى الحكم بشكل نيابى بالمعنى الأوّلى لكلمة نيابى (أى أنها منتخبة أو معينة لكى تنوب عن غيرها)، كيف أن مثل هذه الجماعة التى تعد نيابية بالمعنى الأولى لا يمكن اعتبارها كذلك على المستويين الوجودى والترنسندنتالى.

ومن هنا فإن علينا أن نضع نُصْب أعيننا أن المهمة الراهنة للفلسفة كما يتصورها فويجيلين، هى أن توسع أو بالأحرى أن تعيد توسيع ما هو فى متناول المشتغلين بالعلوم السياسية لا أن تقف فى مواجهتهم وكأنها هى نسيج مختلف.



فى عام ١٩٦٥م، تلا إريك فويجيلين ورقة تقدم بها للجمعية الألمانية للعلوم السياسية بعنوان «ما هو الواقع السياسى»، ثم حول هذه الورقة فيما بعد إلى مقال يبلغ ثلاثة أو أربعة أضعاف الورقة الأصلية (وهو أمر متكرر ومألوف بالنسبة لفويجيلين).. ثم ضمَّنه بعد ذلك كتابه المنشور بعنوان «التذكر»، وفى هذا المقال نجد أن فويجيلين يعرِّف العلم السياسى بأنه التفسير العقلى للإنسان والمجتمع والتاريخ الذى يتفجر من أرضية التفسيرات اللاعقلية ويظل على توتر دائم معها[1]، إن علم السياسة معنىٌّ بتطوير تلك الرموز التى تعين الإنسان على الوصول إلى مستوى أفضل من الفهم النقدى الذاتى للواقع السياسى، ومن ثم فإنه يسوغ لنا أن نطلق على العلم السياسى وصف «الفلسفة السياسية» أو «فلسفة النظام»، ويعرف فويجيلين فلسفة النظام بأنها تلك العملية التى تتيح لنا- باعتبارنا بشرًا- أن نجد نظامًا لوجودنا من خلال نظام وعينا[2].

(١) التذكر، ص ص٢٨٣- ٣٥٤، وبوجه خاص، ص٢٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص١١.

إن الواقع السياسى ببداهة- هو جزء من الواقع ككل الذى يقول عنه فويجيلين، إنه ليس شيئًا يقف الإنسان فى مواجهته، ولكنه هو كل ما يحيط به ويتحقق واقعه الفردى من خلال المشاركة فيه.

إن الواقع ككل قد نقسمه إلى «أشياء»متميزة (الله- الإنسان.... إلخ)، وهذه «الأشياء»المتميزة حقيقة واقعة بنفس المعنى الذى نعنيه حينما نقول إن مشاركة كل شىء داخل الكل المتكامل حقيقة واقعة. وفيما يتعلق بالإنسان فإن مشاركته تتسم بطبيعة خاصة هى «الوعى الإنسانى»، وهو ما قد يجيز لنا أن نتكلم عن الوعى الإنسانى باعتباره «المركز الإدراكى»للمشاركة الإنسانية فى الواقع[1].

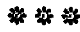
الوعى إذًا وكما رأينا ليس هو الكل ولكنه عملية تقع ضمن الكل، أما الكل الشامل باعتباره كذلك فليس بوسع الإنسان معرفته وإن كان بوسعه أن يومئ إلى طبيعته من خلال استخدام الأسطورة أو التشبيه الفلسفى، وما الواقع السياسى إلا مظهر من مظاهر الواقع ككل يتعلق بالسعى الدائم للإنسان نحو تنظيم وجوده فى ضوء فهمه لبنيان هذا الوجود، ومن هنا فإن الواقع السياسى فى أحد معانيه- كما يراه فويجيلين- هو مجال محدد بشكل قاطع غير مكافئ للواقع ككل، ولكنه ينصبُّ على منطقة بعينها تقع بين أقطاب الوجود وقد أضاءها الوعى واستكشاف العمق.

ومع هذا، فإن الواقع السياسى بمعنى آخر من المعانى التى يطرحها فويجيلين هو مفهوم شديد الشمول لأنه رمز يشير إلى مجمل العلاقات والإمكانات الكائنة فى نطاق الوجود الإنسانى، ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن فويجيلين ينظر إلى الوجود باعتباره ذا حدود لا يمكن تغييرها، وما تزعمه الفلسفة الحديثة من محاولتها لتغيير بنية الوجود، ما هو إلا أمر قد ترتب عليه تشويه تلك البنية لا إضاءتها.

ومن ثم، فإن الواقع السياسى -باعتباره جزءا متميزا من الواقع الشامل- يتصل اتصالًا وثيقًا بدائرة الكينونة الإنسانية بمعناها المحدد ويمكن تقسيمه لأغراض التحليل فى مجال الفلسفة السياسية إلى ثلاثة أبعاد، هى الإنسان والمجتمع والتاريخ، وما تلك الاختلالات الجامحة التى يشهدها العصر الحديث إلا راجعة أولا وقبل كل

(١) المرجع السابق، ص٣٠٤.

شىء إلى ذلك المحاق الذى أصاب الواقع السياسى عندما عُنيت به أيدى المُنظِّرين الإيديولوجيين، فهؤلاء المنظرون يشوهون نظام الإنسان والمجتمع والتاريخ (الذى يمثل التربة العميقة للأنثروبولوجيا الفلسفية التى توغلت فيها الفلسفة السياسية، أى التفسير العقلى للمجتمع- بجذورها)، ثم هم يقيمون بعد ذلك ما يسمى بفلسفات التاريخ التى تختزل الكائن البشرى إلى مجرد وسيلة أو أداة من أدوات التاريخ أو المجتمع منظورًا إليه باعتباره واقعا أسمى من الإنسان، وإننا لو نظرنا - فيما يقول فويجيلين- إلى الاتجاه السوسيولوجى عند كونت أو إلى الاتجاه التاريخى عند هيجل وماركس لرأينا كيف يحل بناء من الواقع الزائف محل الواقع السياسى، حيث تنعكس تلك المتوالية الفلسفية الأصيلة، فبدلا من متوالية (الإنسان- المجتمع- التاريخ) نجد أنفسنا فى النظرية السياسية الحديثة إزاء متوالية (التاريخ-المجتمع-الإنسان) ! ومن خلال عملية التشويه الإيديولوجى للواقع نقترب شيئًا فشيئًا مما أطلق عليه س. لويس ذات مرة «إلغاء الإنسان».



فى بحث مهم آخر لفويجيلين بعنوان «عن هيجل ... دراسة فى الشعوذة»[1]، مضى فويجيلين شوطًا أبعد فى شرح ما يقصده بانحسار الواقع الذى تحقق فى الفكر السياسى الحديث، وفى رأيه أن الرموز التى تعبر عن واقع يعيشه أناس قد انفتحت أرواحهم على النبع المقدس للكون والوجود، يمكن إجمالها فى ثلاثة رموز، هى الأسطورة والفلسفة والوحى، إنها طريق ثلاثى إلى الواقع ينبثق من ذلك النضال الذى ناضلته الإنسانية لكى تضفى المعنى على وجودها.

ورغم أن هذه الرموز تمثل الصيغة الجوهرية التى لا يمكن تجاوزها، رغم هذا فقد حل محلها فى الفكر الحديث رموز أخرى كالعلم أو التقدم أو الروح العالمية أو الجدل الماركسى أو مقولة نيتشه عن موت الله.

وفيما يرى فويجيلين، فإن هيجل هو واحد من أهم الشخصيات ذات التأثير البالغ فى هذه القصة المأساوية، ذلك أن رموز هيجل المتمثلة فى: الروح- الفكرة- المفهوم

---

(١) النظام والتاريخ، الجزء الأول، الموضع سالف الذكر.

Geist- idee- Gedanke كانت هى الأداة التى أدت إلى محاق واقع: «الأسطورة- الفلسفة- الوحى»حيث يؤكد فويجيلين أن هيجل قد نجح نجاحًا غير عادى فى تجريد الفلسفة الحديثة من الأسطورة، رغم أن مثل هذا التجريد لن يتمخض فى نهاية المطاف إلا عن محاق الواقع وهو ما تمخض عنه بالفعل، طالما أن خبرة المشاركة فى عوالم كونية يحكمها نظام إلهى مقدس كامن وراء عالم الإنسان، طالما أن هذه الخبرة لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال الأسطورة ولا يمكن تحويلها إلى عمليات فكرية تقع داخل الشعور[1].

صحيح أنه مع تفاضل الوعى المعرفى لدى الفلاسفة، فإن الأسطورة بشكلها القديم والتى كانت تفترض قدرًا أكبر من التلاحم مع الخبرة الكونية، قد أثبتت عدم كفايتها، وعندما أصبح هذا الوعى المعرفى مضيئًا نشأت الحاجة إلى شكل جديد للأسطورة، وبوسعنا أن نتلمس هذه الأسطورة الجديدة التى تلبى ما حققه الفكر المعرفى من التقدم، بوسعنا أن نتلمسها فى محاورات أفلاطون وفى الأناجيل المسيحية.

إن العلاقة بين الوعى وما وراءه يمكن أن نعبر عنها فقط من خلال الأسطورة لا من خلال التأمل الروحى، وما فعله هيجل هو وفلاسفة حديثون آخرون هو أنهم قاموا بمحاولة زائفة لاختزال ما وراء الوعى وإدماجه فى الوعى ذاته[2].

والآن، ما المكانة التى يتصورها فويجيلين للسياسة فى الحياة إذا ما أخذنا فى اعتبارنا نظرية للواقع السياسى، إن هذا السؤال ليس سؤالًا مكتمل المعنى فيما يرى فويجيلين؛ لأنه لا يميز ما هو سياسى وما هو اقتصادى أو اجتماعى أو ثقافى أو دينى، أو ما هو غير ذلك من الجوانب المختلفة للحياة الإنسانية وربما نظر إلى مثل هذه الضروب من التمييز على أنها مفتعلة، فالنشاط السياسى حين نفهمه على الوجه الصحيح نجد أنه- فيما يرى فويجيلين- محيط بالحياة الإنسانية بأسرها، غير أن هذا - وعلى وجه التأكيد- لا يعنى بحال من الأحوال أن فويجيلين هو واحد من المفكرين السياسيين المسيحيين الذين لا يضعون حدودا لما يمكن أن يسعى إليه الإنسان من خلال الفعل السياسى الجماعى،

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠.

(٢) نفس المرجع والموضع.

بل على العكس من ذلك فإن جل اهتمامه فى ميدان الفلسفة السياسية مُنصب على تطوير تلك الرموز القادرة على التعبير عن الخبرة الإنسانية باعتبارها محدودة بحدود معينة وهى كائنة فى مجال المابين أو الوسطية، وبمعنى ما فإن فويجيلين يحاول العودة إلى المفهوم الإغريقى للسياسة باعتبارها محتضنة لكل الأنشطة الإنسانية فى الوقت الذى تسعى فيه إلى الخير الأسمى للإنسان، وهذا التوجه يختلف تمامًا عن مفهوم السياسة لدى غالبية المفكرين الليبراليين حيث ينصب الاهتمام فى المقام الأول على المجال العام وعلى نشاط الحكومة.

إن فويجيلين ينظر إلى السياسة باعتبارها محاولة للمعايشة الحية للمنبع الذى ينطلق منه النظام الإنسانى، وباعتبارها محاولة لخلق هيكل معين فى إطار ذلك التيار المتدفق الذى يعكس الطبيعة الآنية المؤقتة لتلك الخبرة، وما الخبرة الثقافية والفلسفية والدينية للإنسان إلا تلك التربة التى تنبت منها المؤسسات الحكومية والتى تنبثق منها سياساتها.



إن مصطلح الدولة ليس مفهومًا سلبيًا فى مجال علم السياسة فيما يرى فويجيلين؛ ولكنه رمز منبثق من نقطة بذاتها فى التاريخ الحديث (وعلى وجه التحديد فهو مرتبط بالمحاولة التى قام بها جان بودان فى القرن السادس عشر لإيجاد طريق وسط ما بين المواقف الدينية المتعارضة) .. بل إن الدولة القومية نفسها ليست وحدة للدراسة تتسم بالوضوح من منظور فلسفة النظام والتاريخ، فهى أقرب ما تكون إلى ما أشار إليه آرنولد توينبى من أن الدول القومية تمتلك الحضارات ولكنها لا تمتلك التاريخ، ومن ثَمَّ فإن إنجلترا على سبيل المثال ليس لها تاريخ، ومن هنا فإن التساؤل عن العلاقة الصحيحة بين الدولة وبين المؤسسات الإنسانية الأخرى هو تساؤل لا معنى له من وجهة النظر الفلسفية، وعلى هذا فإنه يتعين علينا أن نستخدم بدلا من الدولة، رمزًا آخر هو المجتمع، أو المجموعة السياسية. إن المجتمعات تتسع لمجموعة متنوعة من الصيغ الداخلية، وليست مهمة الفيلسوف أن يضع ورقة عمل تحدد تحديدًا دقيقًا مهام الحكومة (لا مهام الدولة) فى مواجهة مهام المؤسسات الأخرى داخل المجتمع، ومع

هذا فإن وجود الفلسفة وذيوعها يفترض ألا تقوم الحكومة بالتحكم فى كل جوانب الحياة من خلال ما تمتلكه من الشرعية. ذلك أن الحكومة قد وُجِدت لكى تخدم الناس وليس العكس.

من هنا فإن الخطاب السياسى يعتمد على النقطة التى يبدأ منها، ذلك أن أى عملية منطقية لن تؤدى إلى نتيجة سائغة إلا إذا تأسست على الخبرة الحية التى يعيشها الإنسان على أرض الواقع باعتباره كائنا يحيا بين كائنات ولديه القدرة على أن يجعل وجوده مضيئا له[1]، فإذا كان منطق الخطاب السياسى مؤسسا على بناءات مزيفة غير مطابقة للواقع فإن النتائج التى سينتهى إليها -وبغض النظر عن مدى اتساقها مع المقدمات التى انطلقت منها- سوف تضلل الذين يتبعونها وتقودهم إلى إيديولوجيا سياسية معادية للإنسان.

بالإضافة إلى ما سبق، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن فويجيلين يحذو حذو أرسطو فيما ذهب إليه من التأكيد على أن فضيلة التروِّى هى من أهم الفضائل العقلية التى ينبغى أن يتحلى بها الفيلسوف وأن يتفوق فيها على غيره، وبالإضافة إلى ذلك فإن فويجيلين يرى أن ممارسة الإرادة السياسية تستلزم جرعات كبيرة من تلك الفضيلة الوجودية المتمثلة فى «الحس المشترك» بالمعنى الذى ذهب إليه توماس ريد، أى باعتبارها ذلك الحس الذى يشترك فيه جميع البشر الذين بوسعنا أن نتعامل معهم وأن نحاسبهم على سلوكهم[2]، ويرى فويجيلين مثل كامى (الذى يُعجب به)، أن أفدح الجرائم السياسية هى تلك التى تنتمى إلى المنطق أكثر من انتمائها إلى العاطفة. إن التماسك المنطقى الصارم هو عرض

(١) لمزيد من التعقيبات حول فلسفة فويجيلين فى التاريخ التى طورها عبر المجلدات الثلاثة الأولى من كتابه «النظام والتاريخ»، انظر كتابنا (أى كتاب دانتى جبرمينو) «ما وراء الإيديولوجيا» نيويورك ١٩٦٧، الفصل الثامن.

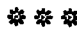
(٢) انظر كيف تناول فويجيلين موضوع الحس المشترك فى كتابه التذكر Anammnesis ص٣٥٢، حيث يعطى أهمية كبرى لإرساء أساس عقلى لفضيلة الحس المشترك من خلال ربطها بفلسفة النظام، وبالنسبة لفويجيلين فإن الحس المشترك ليس أمرًا عقلانيًا تمامًا ولكنه يمتلك الحد الأدنى من هذه السمة، إن علم السياسة -حتى على المستوى الأكاديمى- لا يستطيع الاستغناء عن مفهوم الحس المشترك رغم أن هذا يعد صيدًا غير ثمين من وجهة النظر المنهجية الخالصة، ويتمثل الاعتماد على الحس المشترك أكثر ما يتمثل عند تناول القضايا المعاصرة المتعلقة بالسياسة الخارجية والداخلية، ومن ثم فإن الحس المشترك - فيما يرى فويجيلين - ينطوى على عنصر براجماتى واضح.

من أعراض الإيديولوجيا أكثر من كونه أساسًا لفلسفة سياسية تتلاءم رموزها مع العمليات المعقدة والمتشابكة للواقع.

وفى حقيقة الأمر، فإن الإيديولوجيا لا تقتصر فقط على طرح منظومة متماسكة منطقيا؛ ولكن جانبًا منها يتمثل كذلك فى التركيز على تلك التفرقة التى يقيمها الوضعيون بين «الحقيقة الكائنة» والقيمة المعيارية أى بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، غير أن ما ينبغى أن يكون ليس قيمة معيارية فى رأى فويجيلين قدر ما هو خبرة حية قوامها التوتر ما بين سلوك الإنسان ونظام الوجود، ومثل هذا التوتر هو ما يؤكد ذلك النوع من الرؤية الأخلاقية التى يرى فويجيلين ضرورة ارتباطها بالفعل السياسى وهو ما يؤسس مفهومًا لمنطلقات النضال السياسى أوسع بكثير جدًا مما يؤسسه مصطلح «الأحكام المعيارية»، وهو مصطلح يراه فويجيلين ناتجًا من ذلك المسار والتخريب الذى ألحقته الاتجاهات الوضعية بمفردات الفلسفة السياسية المعاصرة.

إن الرموز العقلية ما هى إلا طراز من طرازات تفسير الذات فى الميدان الاجتماعى، وهى طراز ينبغى له أن يكون منافسًا للفكر اللاعقلانى فى مستوى تأثيره على البشر، فما من مجتمع بشرى على الإطلاق كان تفسيره لذاته عقلانيًا خالصًا، ومع هذا فإنه بوسع الفيلسوف أن يقدم ما يخفف من حدة التفسيرات اللاعقلانية، وأن يعين ذوى السمع والبصر على أن يسمعوا ويروا وأن يكونوا توجهاتهم فى هذا العصر المترع بالرتابة والملل، وفيما يلى نقدم فقرتين من مقالة عن هيجل الذى أشرنا إليه منذ قليل يتمثل فيهما رأى فويجيلين فى العلاقة بين الفلسفة والسياسة:

«ما من أحد يستطيع شفاء الخلل الروحى فى هذا العصر وليس بوسع الفيلسوف إلا أن يعمل على تحرير نفسه من الأضاليل التى تعمل على سحق الإنسان باسم الإنسان، وهو بهذا يأمل أن يكون قد أعطى القدوة والمثال الذى من شأنه أن يعين غيره من بنى البشر -الذين يعيشون نفس موقفه- على أن يحققوا إنسانيتهم تحت ظلال الرب»[1].



(١) عن هيجل، ص٢٨.

«بوسع الفيلسوف أن يضفى الوضوح على عملية الوعى وهيكله، وبوسعه أن يوضح الخط الفاصل بين واقع الوعى وبين الواقع الذى أصبح بمقتضاه وعيا، ولكن ليس بوسعه أن يمتد بالوعى الإنسانى إلى الواقع باعتباره حادثًا ما، ولا أن يمتد بالواقع إلى الوعى باعتباره حادثًا ما»[1].

***

لقد عُنيت فى هذا المقال بعرض فلسفة إريك فويجيلين السياسية، حيث ركزت بوجه خاص على أحدث كتاباته، ولقد كان من الممكن أن أقدم نقدًا لأفكاره غير أننى أعتقد أن الأكثر أهمية فى هذا السياق هو أن أعرض لأفكاره دون أن أمزجها بأحكامى الخاصة عليها ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، فإذا كان من بين القراء من يهمهم أن يتعرفوا على تقييمى لفكر فويجيلين فإننى أشير عليهم بالرجوع إلى كتابى «الفكر السياسى الغربى الحديث من هيجل إلى ماركس»[2]. حيث انطلقت من تفسير فويجيلين للحداثة بأنها فى جوهرها ذات طبيعة روحية، ثم قمت بتطبيق هذا التفسير على عدد من المنظِّرين السياسيين وبوجه خاص -هيجل- وفى مقال حديث قمت بتطبيقه على برجسون وبوبر وعلى فويجيلين نفسه فى حديثه عن المجتمع المفتوح، كما قمت بتوجيه النقد لبعض جوانب فكره وبوجه خاص تركيزه على مفهوم الجذب المضاد أو الواقع الدنيوى.

وعلى الرغم من التحفظات التى أبديتها على بعض جوانب فكره فإننى الآن وبعد عشر سنوات منذ أن بدأت أكتب عن فويجيلين، لا أزال على نفس القدر من الاقتناع بأننا إزاء واحد من أكثر فلاسفة القرن العشرين قدرة على الخلق والإبداع ومن أكثرهم عمقًا واتساعًا فى المعرفة والثقافة، ومازلت عند اقتناعى بأنه قد لعب دورًا أساسيًا فى إحياء النظرية السياسية فى عصرنا.

إن أعماله -وكما قال هو عن مشروعه منذ سنوات- ما هى إلا «نوع من المغامرة»، فهى نوع من الممارسة فى ميدان معين هو ميدان إعادة تجميع ما هو معروف بالفعل ولكنه

(١) نفس المرجع، ص٢٩.
(٢) شيكاغو، ١٩٧٢.

عرضة لخطر النسيان. وأن نسترد كما يقول مجرى الحضور والحركة عبر الزمان[1]، وهو يلفت انتباهنا إلى أن ت.س. إليوت قد استطاع أن ينفُذ إلى صميم هذه المغامرة فى أبياته التالية.

«إن ما يمكن قهره
بالقوة والإذعان، قد تم اكتشافه بالفعل
مرة أو مرتين، أو مرات عديدة، بواسطة أناس لا يمكن للمرء أن يأمل
فى مطاولتهم -ولكن ليس ثمة منافسة-
هناك فقط قتال من أجل استرداد ما فقدناه
ثم عثرنا عليه مرة بعد أخرى، الآن، وفى ظل ظروف
تبدو غير ملائمة»[2].

ويعقب فويجيلين قائلًا... ربما كانت الظروف الآن أقل ملاءمة مما كانت تبدو للشاعر عندما كتب هذه الأبيات منذ جيل مضى.

---

(١) الخلود، ص٢٦٤.
(٢) ت.س. إليوت: أربع رباعيات.

ميخائيل أوكشوط
بحر السياسة الذى لا تحدُّه حدود

بقلم كينيث .ر. مينوج

لعل أفضل أسلوب للكشف عن طبيعة البنية الفلسفية والقضايا السياسية هو ما يعمد إليه فلاسفة السياسة عادة من طرح هذه القضايا باستخدام مصطلحات تنطوى على صور معينة كالكهف، وسفينة الدولة، والوحش الهائل، وحالة الطبيعة، وما إلى ذلك من الصور المماثلة التى تتكرر كثيرا فى كتابات فلاسفة السياسة. وفى هذا المجال فإن أهم ما يميز أسلوب ميخائيل أوكشوط هو ابتكاره لعدد من الصور المؤثرة، وهو الأمر الذى جعلنا نفضل البدء باقتباس فقرة من كتاباته بلغت من الشهرة حدا حال دون النظر إلى ما تنطوى عليه من طبيعة تبعث القُشَعريرة فى النفوس، ومن ثَم فهى لم تقدر حق قدرها إلا فى حالات نادرة:

«وفى مجال النشاط السياسى يبحر الناس فى بحر بغير قاع وبغير حدود، لا ميناء يلوذون به، ولا أرض يلقون إليها مراسيهم، لا يعرفون نقطة للبداية ولا قصدًا محددًا يتجهون إليه، إن مشروعهم مثل سفينة تطفو حيث البحر هو الصديق والعدو معا، وحيث الإبحار ما هو إلا استخدام لكل ما هو متاح من أنماط السلوك التقليدى بقصد تحويل أى ظروف معادية إلى ظروف مواتية[1]».

إن الذين استمعوا إلى هذه الكلمات للمرة الأولى فى محاضرة الافتتاح التى ألقاها أوكشوط بمدرسة لندن للاقتصاد فى عام ١٩٥١، قد ربطوا بينها وبين نقده للعقلانية من ناحية وبين ما كانوا سيتوقعونه منه من إلقاء الضوء على مشكلات العصر من ناحية أخرى، لقد كانوا يتوقعون منه أن يلقى الضوء على مشكلات كالحرية والعدل والمساواة

(١) العقلانية فى السياسة (لندن، ١٩٦٢)، ص١٢٧.

من منظور فلسفى قد يبدو بعيدا عن المشكلات العملية للحياة اليومية لكنه يظل مع ذلك هاديا لها... وكأنه النجمة التى تهتدى بها السفينة فى عرض المياه، وهذا النمط من توجيه الحياة السياسية من بُعْد هو فى الحقيقة ما سبق أن قدمه أفلاطون فى محاورة الجمهورية ثم أصبح منذ ذلك الحين قاسما مشتركا بين ما يؤديه فلاسفة السياسة من المهام، غير أن هذه التوقعات قد أحبطها ما أثاره أحد المتكلمين حين انبرى لكى يعتذر أولا عما ينتابه من شكوك حول تصورات أوكشوط، ثم مضى لكى يقدم تقييما لتلك الوجهة من النظر التى ترى أن النشاط السياسى هو «فن التماس المودَّة»وهكذا حدث التقاطع بين ما يطلبه المتكلم وما ينشده جمهور المستمعين، وارتفعت سهام النقد نحو أوكشوط على أساس أنه لم يقدم معيارًا للأحكام السياسية العقلانية، ثم ساد الإحساس بالإحباط وخيبة الأمل حين تجاهل السؤال العملى «ما الذى يتعين علينا فعله»لصالح السؤال الأكاديمى «ما الذى يحدث بالفعل».



من الصحيح أن نقول إنه إذا كان أغلب قراء الفلسفة السياسية أناسًا عمليين، فإن من الطبيعى أن ينشأ توتر ما بين الفيلسوف ومستمعيه، فالفلاسفة الذين لم تتحول تعاليمهم إلى أناجيل مقدسة هم من القلة بمكان، وفى حالة ليو شتراوس فإن التوتر بين المدينة والأكاديمية هو المدخل الطبيعى إلى فهم مغزى ما يقوله الفلاسفة، وأما بالنسبة لأوكشوط فهو يمثل حالة مميزة سواء فيما يتعلق بفلسفته أو ما يتعلق بالتوقعات التى يتوقعها ذوو العقول المتحررة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، ومن بين هذه التوقعات توقعان مهمان لهما دلالتهما الخاصة، يتمثل أولهما فى القول بأن السياسة الجيدة هى تطبيق المبادئ العقلانية على الشئون العامة ويتمثل ثانيهما فى القول بأن البديل الوحيد لتطبيق المبادئ العقلانية المجردة هو الانزلاق إلى الإجحاف والنزوات والخرافات وسائر الشرور اللاعقلانية، التى كانت تتمثل منذ وقت وجيز بشكل درامى فى النظام النازى بألمانيا، ومن ثم فإن قول أوكشوط بأن بحر السياسة الذى لا تحده حدود ليس به موانئ نلوذ بها، وليس له قاع نلقى إليه مراسينا، ولا نعرف فيه نقطة نبدأ منها ولا قصدًا نتوجه إليه». إن قوله هذا إنما يطيح بالمبادئ العقلانية ويُدْخل الرعب فى قلوب الناس الذين يقال لهم الآن، إن الذين يثقون فى نصحهم ومشورتهم ما هم إلا دجالون.

ومع هذا، فإن محاضرة الافتتاح لم تكن منطوية من حيث مضمونها الفعلى على أى نوع من الجدة -اللهم إلا فى أقل القليل[1]، بالنسبة للسياق العام للفترة التى ألقيت فيها ونعنى بها منتصف القرن العشرين، وهى فترة كانت قد شهدت ذيوع تقليعة جديدة أسمها الوجودية بدأت تدور فى إطارها أعمال أدبية تتكلم عن عبثية الوجود الإنسانى، وعن عزلة الحرية الفردية داخل محيط من العداوة.

فضلًا عن ذلك، فإن ملاحظات أوكشوط عن بحر السياسة الذى لا تحده حدود إنما تقدم إجابة عن سؤال قديم قِدم الفلسفة ذاتها، وهو: كيف نستطيع أن نفسر التباين فى العادات الاجتماعية والتقاليد والمعايير الأخلاقية والممارسات السياسية تبعا لتباين الزمان والمكان، وهل هذه الأشياء مثل الموضات التى نلمسها فى الأزياء ؟ أم أنها سجل للفوضى الناشئة عن قصور الإنسانية وعجزها عن التوصل إلى نسق ثابت ومستقر من القيم الأخلاقية مثل قوانين الطبيعة أو أوامر الله أو البنيان العقلى للكون ؟ وقد كان أفلاطون على رأس أولئك الذين قدموا الإجابة الأخيرة التى لم تفلح فى إقناع سلسلة طويلة من الشكاك الذين لم يكن أوكشوط فى حقيقة الأمر إلا اسمًا جديدًا يضاف إلى قوائمهم.

والواقع أن هذه المسألة هى مسألة شائكة وعسيرة المنال فهى تطرح إشكاليات نظرية وعملية فى نفس الآن، ومن قَبيلها مثلًا ما الذى ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين أحد الجنسين إزاء الجنس الآخر، وما الذى يتوجب أن يسلكه أحدهما فى مواجهة الآخر، وعلى سبيل المثال فعندما تقوم لوتشيانا بتوجيه النصح إلى أدريانا فى كوميديا الأخطاء قائلة:

«لا شىء تحت عيون السماء

إلا وهو مقيد، فى الأرض أو فى البحر أو فى الفضاء

---

(١) فى الواقع -وفى إشارة سجلها أوكشوط فى النص المنشور من المحاضرة الافتتاحية نجد أنه يحيل إلى اعتراضات جون ستيوارت ميل على وجود مبدأ عام يهتدى به النشاط السياسى فى سعيه إلى تحقيق التقدم البشرى، ثم يضيف أوكشوط إلى ذلك قوله: «إن وجهة النظر التى عبرت عنها فى هذا المقال يمكن اعتبارها ممثلة لمرحلة معينة فى هذه المسيرة العقلية، إنها المرحلة التى نبلغها حينما لا يكون لدينا مبدأ عام ولا نظرية شاملة حول طبيعة التغير الاجتماعى واتجاهه» (العقلانية والسياسة، ص١٣٦).

الوحوش والأسماك والطيور المجنَّحة

مذعنة لذكورها وخاضعة لسيطرتها

البشر، الذين هم أكثر قداسة، والذين هم سادة كل هؤلاء

سادة هذا العالم الفسيح، وسادة البحار ذات المياه الكاسرة

الذين يحظون بالعقل والشعور والروح

والذين هم فى مرتبة أعلى من الأسماك والطيور

هم سادة لإناثهم وأرباب لهم

ومن ثَم يستوجب عليك أن تكونى على وفاق معهم.

عندما تقوم لوتشيانا بنصح أدريانا فهل هى تعبر عن نظام شامل يحيط الكون بأسره، وبالإحالة إلى هذا النظام فإن عجز الإنسان عن رؤيته هو الذى يترتب عليه تشتت إراداتنا وانفصالها أم أنها تردد فحسب مجموعة من التشبيهات لمجرد إقناع أدريانا باتخاذ الموقف الذى تحبذه ؟

من المؤكد أنه كثيرا ما ساد الاعتقاد بأن القرارات الصائبة للبشر ينبغى أن تتأسس على قوانين الطبيعة أو على أوامر الله أو على مبادئ العقل أو على أى أسس أخرى مستقلة عن العواطف والأهواء المتباينة للكائنات البشرية، ومع هذا فإنه حتى بالنسبة لأرسطو - الذى هو من بين الذين يمكن أن نستقى منهم بعض هذه المقولات عن الطبيعة - حتى بالنسبة لأرسطو فقد أدرك أن صرامة المنهج الاستنباطى ينبغى أن تكملها طرق أخرى للاستدلال يستطيع البشر بمقتضاها أن يتوصلوا إلى القرارات المناسبة فى المجالس التشريعية والمحاكم والمجالات المختلفة لأحكام الرأى العام، ففى مثل هذه المجالات لا يمكن استخلاص اعتبارات قاطعة وحاسمة، وقد قام أرسطو فى كتاب «الخطابة» بالتنظير لنمط من العقلانية اعتبره أفلاطون مرادفا للفوضى، وهو ذلك النمط من الفكر الذى يفتقر إلى صلابة الإبستيما (المعرفة)، ومن ثم فقد اعتبر (وإن كان هذا داعيا إلى الأسف) منتميا إلى عالم من المرتبة الثانية هو عالم الدوكسا (الرأى).

ولقد فطن أرسطو بوضوح إلى أنه فى المستويات الدنيا من التجريد على الأقل فإن الأفعال الأخلاقية والسياسية غير محددة بمقولات؛ حيث إن الإمعان فى تجريد المبادئ العقلية يحول بينها وبين أن تكون صالحة للتعامل مع التفاصيل الواقعية للقوانين والمعايير والقيم، وعلى سبيل المثال ما العقوبة التى يتوجب توقيعها بالنسبة لجريمة محددة بالذات،وما الكيفية التى ينبغى أن يصاغ بها القانون، وما إجراءات التنفيذ.... إلخ، فمثل هذه الأمور لا تتأتّى إلا من خلال الممارسة والاجتهاد البشرى.

إن ميخائيل أوكشوط هو واحد من أبرز فلاسفة السياسة المحدثين الذين سبقوا إلى التشكيك فى المبادئ العقلانية والامتداد بشكوكهم تلك إلى كل ركن قَصىّ من أركان المعرفة البشرية.

إن أوكشوط يعترف بأن المقولة التى تقول بأن البشر يسبحون فى محيط لا تحده حدود ولا يمتلكون وسيلة تقودهم فيه إلى الوجهة الصحيحة -هى مقولة قد تبدو مثيرة للإحباط، ومع هذا فإن هناك سببين يقفان ضد ذلك: أولهما أن أوكشوط - ورغم ما تبدو عليه أعماله من توهج أدبى- فهو وباعتباره فيلسوفا ليس معنيا بإنتاج صور فنية من أجل الإثارة الوجدانية التى يلجأ إليها أنصار ذلك النوع من العدمية الذى يدور حول عبثية الحياة الإنسانية أو موت الله أو لا مبالاة الكون، والذى هو نتاج لعقلية يعتمد عطاؤها على الصورة الفنية أكثر مما يعتمد على البراهين المنطقية، ومن الجدير بالذكر فى هذا السياق أن هذه الصور لا تنطوى على جديد لم يتطرق إليه الرواقيون والأبيقوريون من قبل غير أن الفلسفة تترك كل شىء على ما كان عليه، ومن ثم فإنه أيًا ما كانت الموجهات التى اهتدى إليها الناس لكى تقودهم فى العصور القديمة، فإن هذه الموجِّهات لا يمكن إزاحتها لمجرد أنها قد أصبحت موضوعا للفهم الفلسفى، وثانيهما أن الشك عند أوكشوط شامل كامل لا يقتصر فقط على الشك فى سلامة المعايير الموضوعية التى ينظر إليها على أنها ضرورية لدعم متطلبات الحياة الإنسانية اللائقة؛ ولكنه يمتد بشكوكه إلى القول بأن هذه المعايير حتى لو أثبتت سلامتها وصوابها من الناحية المنطقية فهى من الناحية العملية عاجزة عن أداء المهمة المنوطة بها، ومن حيث المبدأ فإن الأسس العقلانية لا تصلح لدعم البناء، ومن هنا فإنه بدلا من الاستجابة للمنطق الذى ينبنى عليه هذا الموقف بنوع من اليأس الرومانسى فإن الأفضل فيما

يذهب أوكشوط هو أن ننظر إلى القدرة الإنسانية الخلاقة فى مجالات كالقانون والدين والأساطير والآداب... إلخ. والتى جعلت من المادة الأوَّلية لهذا العالم التى تدعو إلى التفاؤل أصلا- جعلت منها إمكانية لكى يعيش الناس فى عالم لائق بهم.

***

إن أهم ما استقاه أوكشوط من المثالية الألمانية هو القول بأن البشر يعيشون فى عالم من خلقهم الخاص، ولكى نحدد المقصود بهذه المقولة بطريقة وافية بالغرض وإن تكن بدائية علينا أن نضع معناها فى مواجهة ما يقول به التجريبيون الإنجليز الذين دأبوا منذ لوك على الاهتمام بمشكلة المعرفة بالعالم الخارجى، وقد خلصوا نتيجة لانشغالهم بهذه المشكلة إلى القول بأن صدق قضية معينة يتمثل فى مطابقتها لجانب موضوعى من جوانب العالم المادى، وما المعرفة إلا كشف عن جوانب معينة للواقع الخارجى لم تكن قد دخلت بعد فى نطاق الملاحظة، وما الفهم الإنسانى إلا تسجيل لما هو قائم أو قابع فى الخارج ينتظر الدخول فى السجل، ولعل الملمح الأساسى فى هذا التقليد هو ما يوليه من أهمية خاصة للأحكام التى يمكن اختبار صدقها من خلال مدى مطابقتها لواقع مستقل عن الفكر البشرى، فالأحكام العلمية يمكن اختبار صدقها فى ضوء الوقائع -أو بشكل أعم - فى ضوء معطيات الخبرة الحسية، والتاريخ يمكن اختبار صدقه بالرجوع إلى شهادة الوثائق والسجلات، والقرارات العملية يمكن اختبار صوابها بالاحتكام إلى النتائج، أما الأحكام المعيارية فلا مُعقِّب عليها ولا سبيل إلى اختبار صدقها، ومن ثم فإنها تبقى نوعا من المناطق العقلية المحظورة.

ولقد قامت الفلسفة الألمانية بدءًا من كانط بتعديل هذه النظرة، حيث دأبت على تناول المعرفة البشرية من خلال التأكيد على الإسهام الفاعل للعقل الإنسانى فى العالم الذى يفهمه هذا العقل، وفى حالة المثالية فإن هذا العالم الذى يبدو وكأنه موثوق فى وجوده الخارجى قد ابتلعته بأكمله تلك القوى الفاعلة للعقل الإنسانى، ولقد استمد أوكشوط من هذا التقليد عناصر شكه على نحو لا يبعد إطلاقًا عن السطح إذ إنه تمسك بمجموعة من الأفكار والمقولات التى تضمن فى النهاية وجود الحقيقة النهائية.

إن الخبرة الإنسانية بأسرها كما يقول أوكشوط فى كتابه «الخبرة وأنماطها»[1]، تنطوى على الأحكام، والفهم الإنسانى هو نوع من المتصَل (بفتح الصاد) الذى يبدأ بمعطيات الخبرة الحسية المجردة وينتهى إلى أقصى درجات الفهم الإنسانى المحكم الصياغة. إن ما نسميه - لسبب أو لآخر- حسًا ينطوى وبالضرورة على حد أدنى من التعيين والتمييز بين ما هو «هذا»وما هو «ذلك»وإن ما يعطى الخبرة الحسية تعقُّلها هو عملية يتم من خلالها ربط متتابع للخبرات الحسية المنفردة ببنية من الأفكار القائمة بالفعل، ومثل هذا التراكم فى عملية التعقل هو ما ينتج تماسكًا وارتباطًا بين المعطيات الحسية الجديدة الوافدة وبين عالم الخبرة الكائنة فعلًا، ومن ثم فلا مجال للحديث عن عناصر خارجية أولية للواقع تمثل المرجعية التى نحتكم إليها عندما نكون بصدد اختبار صدق أحكامنا، لأن هذا «الواقع الخارجى»ذاته ما هو ببساطة إلا جانب تجريدى من جوانب عالم الخبرة الذى نعيشه.

إننا نعيش حياتنا الإنسانية من خلال التجريدات، كما يقول أوكشوط، وإننا نجد التجريد لا فى الأفكار العامة فحسب ولكننا نجده فى أية طريقه لفهم الأشياء حتى لو كانت هذه الطريقة دون مستوى الفهم الفلسفى[2]، إننا نحيا فى التجريدات، لأن ما هو حى ينطوى على استجابة لشرائح مختارة من كل أشمل متاح لنا فقط من خلال تلك الظروف والملابسات الاستثنائية التى ينطوى عليها التأمل الفلسفى، وإن الجانب الغالب من الخبرة الإنسانية ذو طابع عملى، أما الخبرة السياسية فمن المؤكد أنها عملية الطابع من جميع جوانبها. إنها تتمثل فى إنتاج التغير أو فى الحيلولة دون حدوثه[3].

---

(١) كامبردج، ١٩٣٣، أُعيد طبعه عام ١٩٦٦.

(٢) هذا على الأقل ما تضمنه كتاب «الخبرة وأنماطها»، ومع هذا فحتى فى هذا الكتاب نجد أن أوكشوط يركز على الطبيعة المتفردة للفلسفة كنمط، «ربما كان هناك خلل ما بل ربما كان هناك نوع من الفساد فى محاولة التوصل إلى عالم كامل من الخبرة المتماسكة، ذلك أن مثل هذه المحاولة تتطلب التنصل فى الوقت الحاضر من كل ما يمكن وصفه بالخير أو بالشر ومن كل شىء يمكن وصفه بأنه ذو قيمة أو أنه عديم القيمة، وبغض النظر عن مدى قدرتنا على المضى فى هذا الطريق فلن يكون بوسعنا أن ننسى تلك المتعة العذبة التى نجدها فى القبلات الفارغة للتجريد» ص٣٥٦. إن تطور أوكشوط الفكرى يكمن فى اكتشافه لصواب الأنماط اللافلسفية للتفكير، وفى إصراره على أن للفلسفة حدودا، إن الكهف فى حد ذاته مكان خلاب وليس ثمة ضوء فى الخارج.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥٦.

ومع هذا فهناك أوقات يتضاءل فيها مدى انغمارنا فى التجريدات وتبرز فيها أنماط أخرى للخبرة، وواحد من هذه الأنماط هو ما أطلق عليه أوكشوط «الشعر» [1]، وهو نمط يقوم على التأمل من خلال الصور المنزوعة من سياقها فى الواقع العملى وإعادة تشكيلها وبنائها فى سياق جديد قادر على جلب المتعة، كذلك فإن «العلم»هو بدوره واحد من هذه الأنماط، وهو نمط يقوم على الالتزام بعالم متجانس من الخبرات الكمية[2].

ثم نأتى إلى نمط ثالث متميز من أنماط الخبرة وهو التاريخ الذى يتمثل فى محاولة فهم العالم من خلال تشابكات الأحداث، وهذا النمط هو الأكثر أهمية على الإطلاق فى مجال محاولة فهم فلسفة أوكشوط السياسية، فعلى الرغم من أن كل هذه الأنماط هى أشكال للحكم البشرى على شيء ما، فإنها جميعا وعلى حد تعبير أوكشوط «كوابح للخبرة Arrests of Experience» وليس لأى منها القدرة على إنتاج ذلك العنصر من عناصر الكمال الذى يجعل من الفلسفة وحدها ذلك الشكل الوحيد من أشكال الفهم الذى نشعر معه بالإشباع فى نهاية المطاف، والواقع أنه حتى بالنسبة لتعبير «فلسفة سياسية»فإن هذا التعبير عاجز عن وصف نمط من الفهم يتسم بالصلابة والتماسك التام، ذلك أنه بقدر ما تعمد الفلسفة إلى تجريد السياسة، فإنها تظل مكبوحة فى حدود معينة، وفى هذا المجال يستخدم أوكشوط تعبيرا مجازيا يشير إلى الفهم هو «الصعود»، وهو ما يذكِّرنا بوشائج القُرْبى بين هذا التعبير وجذوره الأفلاطونية، غير أن هذه الوشائج لا ينبغى أن نسمح لها بأن تطمس اختلافا جذريا بين أوكشوط وأفلاطون، فأوكشوط يعتبر الفهم أو الصعود أمرا لا يقبل الارتداد. إن الفيلسوف قد يصل إلى مستوى من الفهم أعمق بكثير مما يمكن أن يصل إليه الممارس العملى للسياسة، ولكن هذا المستوى من الفهم من جانب الفيلسوف لا يمكن أن يكون بديلًا لرجل السياسة، أما أفلاطون فقد كان يعتقد أن الفيلسوف إذ ينبهر بضوء الشمس، فهو لا يلبث سوى وقت ضئيل يهيئ نفسه فيه للعودة مرة أخرى إلى ظلام الكهف، حيث سيبدو عندئذ ممتلئا بالحيرة والارتباك

(١) مر أوكشوط مرور الكرام على الشعر فى كتاب «الخبرة وأنماطها» ولكنه تناوله فى دراسة بعنوان «موت الشاعر بجاور الجنس البشرى». وقد وردت هذه الدراسة فى كتاب «العقلانية فى السياسة»، ص١٩٧.

(٢) الخبرة وأنماطها، ص٢٤٤.

نتيجة لما اعتاد عليه من حياة أهل الكهف الذين اكتسبوا مهارة فى أن يشقوا طريقهم فى عالم الظلال، ومع هذا فإن فكرة الحاكم الفيلسوف تصور الصلة بين الفهم الفلسفى على المستوى النظرى وبين الإدارة العملية لشئون الدولة، وبالنسبة لفلسفة أوكشوط السياسية فإن هناك جوانب أكثر محورية من رفضه لمثل هذه الإمكانية، فاهتمامه الشديد بنقد العقلانية يدور حول تلك الفجوة الحادة فى رأيه بين تجريدات الفهم وبين تجريدات الظاهرة التى ينصب عليها هذا الفهم والتى يرى أوكشوط أنها تجريدات مختلفة تماما.



إن واحدًا من الملامح الخاصة والمميزة للنهج الذى اتبعه أوكشوط فى تناول الأفكار السياسية هو وضعه للعقلانية فى سياقها الصحيح فى رأيه، وهذا السياق يتمثل فى ظهور الفردية فى مطلع العصور الحديثة، وأهم ما يميز الفردية من منظور أوكشوط هو أنها كلما تطورت ازداد عدد الناس الذين يواجَهون بمهام لم تهيئهم خلفياتهم لأدائها وعلى سبيل المثال فهم يحتاجون إلى معرفة أنماط السلوك فى ساحات القضاء، أو كيفية إدارة شئون الممتلكات، أو كيفية حكم إقليم أو كيفية القيام بالمعاملات التجارية، ولقد كان الناس فيما مضى يحتاجون إلى تعلم قواعد نحو اللغات الأجنبية كلما ارتحلوا إلى الخارج، وهم الآن يحتاجون إلى تعلم قواعد النحو فى مجالات عديدة غير مجال اللغة، إذ إنهم كثيرًا ما يجدون أنفسهم «فى الخارج» بالنسبة لتلك المجالات، وقد ترتب على هذا نمو سريع فى أدبيات تلك الكتب الموجزة التى تلبى حاجات طالبى النصح والمشورة فى مجالات شتى.



لقد قام أوكشوط بتفسير أعمال ماكيافيللى وبنتام وماركس على أنها - فى مجال السياسة- أمثلة للاستجابة لمثل تلك الاحتياجات، شأنهم فى ذلك شأن كل من يكتب وجيزا معينا فى مجال معين، وهى موجزات يكتبها عادة أشخاص ذوو معرفة واسعة بميدان نشاطهم، ومن ثم فهم يعمدون إلى كتابة موجزاتهم على شكل مبادئ ووصايا!! وهذا النوع من الأدبيات فى رأى أوكشوط لا يعدو كونه من قَبيل الاختزال للنشاط

الحى فهو أشبه ما يكون بقصاصات الغش[1]، التى يستخدمها أناس جهلاء يتسمون عادة بأنهم من محدثى النعمة المفتقرين للقدرة على الدرس والتحصيل.

لقد كان الرواد الأوائل لهذا النوع من الأدبيات من أمثال ماكيافيللى وكاستيليونى، كانوا بوجه عام على وعى بطبيعته كما كانوا متفهمين لحدوده، إن ماكيافيللى -فيما يلاحظ أوكشوط- لم يقدم وصاياه فحسب فى كتاب الأمير ولكنه قدم خدماته ونصائحه فى الأزمات السياسية الواقعية، غير أن عقلنة النشاط قد أصبح أكثر جرأة وطموحًا على مدى القرن السابع عشر على أيدى مفكرين من أمثال بيكون وديكارت حيث بدأ الناس يعرفون أنه حينما تكون بنية المعرفة المطبقة فى نشاط معين على قدر معين من القوة، فإن الثقة سوف تحل محل عمليات المحاولة والإخفاق التى يتسم بها الوضع الإنسانى. إن الأحلام الإنسانية تتجاوز الإنجازات بشكل فاضح ولكن عقلانيِّى القرن السابع عشر قد فعلوا ما هو أكثر من الأحلام حيث قدموا مجموعة من المناهج الطموح ومن ثم بدأ «ذيل»الاختزال يهز «جسد النشاط»، فإذا ما أتينا إلى عصر بنتام فإننا نجد على سبيل المثال نظرة مؤداها أن مجموعة القوانين المدونة التى حاول إحلالها محل القوانين الشائعة القائمة على الأعراف فى إنجلترا، نجد أن هذه القوانين تعلو فى المرتبة على تلك التى اشتُقت منها.

وهكذا أصبحت العقلانية هى النزعة السائدة المصاحبة لنمو المعرفة، وقد ترتب عليها سعى مُلحّ نحو إيجاد مبادئ وأسس معينة للعمل تكفل القضاء على العلل والرزايا وسائر أوجه التعاسة التى طالما عانى منها الجنس البشرى، وقد كان أوكشوط معنيا بوجه خاص -بطبيعة الحال- بذلك الزخم الذى أحدثته فى مجال السياسة حيث كانت هى النبع الذى تفجرت منه سلسلة لا تُحصى من النظريات الواعدة بالقضاء على الامتيازات والحروب وتحقيق العدل الاجتماعى وتحويل البشر إلى إخوة وإحلال التعاون محل الصراع، غير أن العقلانية قد بعثت الآمال فى نفوس البشر بالنسبة لسائر ميادين النشاط الإنسانى بما فى ذلك ميادين التعامل الشخصى ولم توصد أبوابها حتى دون تلك الميادين التى كان ينظر إليها فيما مضى على أنها لصيقة بالموهبة الفردية ومعتمدة عليها

(١) الأصل الإنجليزى، «crib»وهى ما تعرف لدينا فى مصر بالبرشام ! (المترجم).

بشكل فردى، وهكذا وجدنا الموجزات التى تعلم الناس كيف يكتسبون الأصدقاء وكيف يؤثرون فى الناس، وكسف يكونون فعالين جنسيا. ويؤرخ أوكشوط للعقلانية بظهور العقلانية التى اشتد عودها تماما بالقرن السابع عشر أى بنفس الحقبة التى نبذ فيها الأوروبيون ممارسة السحر والشعوذة، لحساب المناهج القائمة على مزيد من العلم والعقل فى مواجهة مشاكل الحياة، وهناك أكثر من إشارة فى كتابات أوكشوط إلى أن العقلانية قد ألبست العالم ذلك الثوب الذى كان يرتديه الساحر[1].

إن الحقيقة المتمثلة فى أن التكنولوجيا الحديثة قد ضاعفت إلى حد كبير من سيطرة الإنسان على موارد الطبيعة قد عززت من الآمال التى ولَّدتها النظريات، تلك الآمال التى نظرت إلى أخلاقيات العقلانية باعتبارها نوعا من سوء الحظ وليس خطأً من الأساس، ومن ثم فلم يترتب على إخفاق المشروعات العظمى (مثل مشروع الحرب من أجل إنهاء كل الحروب)، لم يترتب عليها أى انحسار للرواج العقلانى، وكل ما حدث هو أن الناس تسود لديهم قناعة بأنهم لم يتمكنوا بعد من إنجاز ذلك المشروع الكفيل بأن يحقق لهم ما يستهدفونه من نتائج.

إن أوكشوط كلما وجه نقدا أو تفنيدا لموقف سياسى معين، فإن اعتراضه الأساسى على العقلانية يتمثل فى أنها سوف تقود فى رأيه إلى كوارث هائلة، وبطبيعة الحال فإنه بالتأكيد لا يقول بأن نبذ المذهب العقلانى سوف ينتج عالما خاليا من النقص، إذ إن لديه فيما يبدو -قدرًا كافيًا من الاقتناع الراسخ بقدرة البشر على ارتكاب الحماقات الصارخة بغض النظر عن طبيعة الأفكار والمعتقدات التى يتصادف أن تكون سائدة فى وقت ما، ومع هذا فإن نبذ الوهم هو فى حد ذاته درجة من درجات التحسن.



العقلانية إذًا عقيدة تتعلق بطبيعة ومجال الفهم العقلى حيث تحصره من ناحية فى الترويج لمجموعة من القضايا العامة والمجردة، ثم تمده من ناحية أخرى لكى يشمل كل مجالات الحياة ومن ثم فإن أنصار المذهب العقلانى، يرفضون الأخذ بالعقلانية فى مجال

---

(١) العقلانية والسياسة، سالف الإشارة ص٩٣، حيث يقول بأن العقل الأداتى ما هو -فى بعض جوانبه- إلا ذكرى من ذكريات السحر.

السلوك الإنسانى ما لم يكن هناك وعى ذاتى بتطبيق هذه المبادئ العامة والمجردة، وعلى هذا فإن العادات والتقاليد وسائر الممارسات التى تلقيناها عن طريق الميراث فحسب ما هى فى رأى هذا المذهب -إلا ضرب من ضروب اللاعقلانية- ومن ثم فقد كان الهدف الأساسى الذى توجه إليه أوكشوط بسهام نقده هو تلك الفكرة المتصلبة القائلة بأن أنصار المذهب العقلانى هم وحدهم الذين يمتلكون سمات الصحوة، وقد كانت حجته تعتمد فى جوهرها على التمييز البسيط جدا بين نمطين من المعرفة يتطلبهما النجاح فى إنجاز أى ميدان من ميادين النشاط: أولهما عقلى ومن ثم فهو قابل للتعبير عنه على صورة مبدأ، والآخر عملى ومن ثم فإنه يظل قيد التشكل، وهذا التمييز يومئ إلى تلك الحقيقة المتمثلة فى أن النشاطات العملية تستلزم التدريب والموهبة والبراعة واستيعاب المواقف التى لا نتعلمها من الكتب، وهو برهان من جانب أوكشوط يبدو وكأنه نوع من الاحتكام إلى الحدس مما يجعله ظلاميا إلى حد ما، والواقع أن نقاد أوكشوط قد سارعوا إلى شن هذا الخط من الهجوم على نظرته للأنشطة البشرية، غير أن برهانه يتعلق فى الحقيقة بالمنطق الذى تنبنى عليه المبادئ العامة المجردة، ذلك أن هذه المبادئ إذا ما طُبقت على موقف معين، فسوف يترتب على تطبيقها نوع من الامتزاج بين القضايا التى تحدد ملامح الموقف الواقعى وبين الأفكار العامة التى تنطوى عليها المبادئ المجردة، إن مُنظِّرًا مثل ماكيافيللى يستطيع أن يقدم النصح إلى الأمير فيما يتعلق بكيفية التعامل مع المظاهرات وحركات التمرد والثورات، أو بوسعه أن يدعم توجيهاته بالأمثلة التوضيحية التى تعين تلميذه على التعرف على طبيعة ما يواجهه، ولكنه لن يستطيع إذا ما قام بتأليف كتاب وجيز أن يساعد تلميذه على تحديد طبيعة الجموع الصاخبة فى الشارع وهل هى مظاهرة من أجل الخبز أم أنها مجموعة من المناضلين المقاتلين، لقد حدث فى باريس عام ١٨٥٣ أن الجنود المتحفزين لمواجهة الثورة المتوقعة قاموا بالتصدى لمجموعة من الجماهير الهائجة، تبين فيما بعد أنهم مجموعة من مشجعى لاعب الشطرنج الأمريكى العبقرى بول مورفى الذى كان قد فاز توا فى ثمانى مباريات لعبها وهو معصوب العينين فى مقهى دى لا ريجنس[1].

(١) إرنست جونز: مقالات فى التحليل النفسى، لندن ١٩٥١، ص١٨٩.

لقد سقطت أنظمة كثيرة لأن الحكام لم يأخذوا بعض الصعوبات الهينة المحدودة مأخذ الجد، أو لأنهم قد أبدوا نوعا من ردود الفعل البالغة العنف إزاء شيء كان بريئا تماما فى البداية. إن الأفعال الإنسانية تحدث أحيانا فى أمكنة وأزمنة بعينها بتأثير الزعامات المعتله أو المضطربة أو تحدث (كما يذكِّرنا كينز) بتأثير تلك الاستجابات المؤسسة على نظريات لم تعد ملائمة للموقف الجديد، إن الخبرة ما فتئت تذهلنا، وإن الأثر الأليم للمباغتة هو ما يدفع بالبشر لأن يحلموا بعالم قابل تمامًا للتنبؤ بأحداثه والسيطرة على زمامه، ومن ثم فإن من يؤلف كتابا وجيزا يعجز فى الحقيقة عن أن يقدم شيئا أكثر من مجرد الدعامات الأوَّلية التى يتوكأ عليها من يمارس نشاطا معينا، غير أنه كلما اقترب من تناول موقف واقعى معين وجد نفسه مضطرا إلى الابتعاد عن مبادئه العقلانية العامة.

إن القواعد والمبادئ الإرشادية تنطوى من العجز والقصور على ما تنطوى عليه مظلة شاملة من التجريدات، فما هى فى الحقيقة إلا تلخيص للممارسات السابقة، وإن اللاعب الرياضى العظيم أو السياسى أو المهندس لن يبلغ أوج التفوق فى مجاله إلا إذا تحدى جانبا من أصول اللعبة التى درج الآخرون على التسليم بها وقبولها.

من الواضح إذًا أن هناك مناسبات شتى تتكشَّف لنا فيها على مستوى الممارسة حدود العقلانية، فنحن نعلم حق العلم أن الالتزام بأصول اللعبة أو قراءة كتاب التعليمات يختلف تمام الاختلاف عن الأداء العملى الجيد فى الملعب، ومع هذا فإننا كثيرًا ما نتعاطف مع سياسة الكتب والموجزات... لماذا كان الأمر كذلك؟

«إن كل إنسان ينخرط فى نوع معين من أنواع النشاط يتخير سؤالًا معينًا ينشغل بمحاولة الإجابة عنه، إنه يجد نفسه إزاء مشروع محدد: مثلًا تحديد وزن القمر.. أو إعداد كعكة إسفنجية، أو رسم بورتريه ... أو كشف أسرار الوساطة فى حرب شبه الجزيرة... أو التوصل إلى اتفاقية مع قوة أجنبية أو تعليم واحد من أبنائه، وأيا كان المشروع الذى يواجهه فإنه وبحكم ما اعتاد عليه المنخرط فى مجال نشاط معين من تجاهل كل ما ليس ماثلا أمام عينيه فإنه يفترض أن المجال الذى انخرط فيه لا يحكمه سوى مشروعه الخاص وحده، وما من إنسان قد شغل نفسه بمهمة محدده يستدعى فى ذهنه السياق الكامل والشامل الذى يحيط بالمهمة التى انشغل بها.

إن النشاط يتجزأ إلى أفعال حيث تكتسب الأفعال مظهرًا زائفًا للاستقلال، وأكثر من ذلك فإن النزوع إلى التجريد يزداد كلما كان موضوع ملاحظتنا هو نشاط شخص آخر، حيث تغيب عن أبصارنا كافة التفصيلات المتعلقة بأية مهنة أخرى خلاف مهنتنا وتتحول إلى إطار مجمل بالغ الاختزال[1]. إننا لو افترضنا أن واحدا من أنصار المذهب العقلانى قد دخل مطبخا.. -دون أن يكون هو نفسه طاهيا- فإنه سوف يجد نفسه غريبا بين أشياء غريبة، وإن التجريد هو الصورة المنطقية لهذه الغرابة، وإننا لكى ننجز نشاطا من خلال موجز الإرشادات فإن معنى هذا هو أن نلتزم بنظرة جامدة وضيقة إلى العناصر التى يتكون منها موقف معين، وعادة ما يصاحب هذه النظرة نوع من العصبية والقلق بشأن عما إذا كانت النتائج سوف تجىء على الوجه المطلوب، لأنها فى النهاية موكولة إلى التجربة العملية لا إلى مجرد اتباع المواصفات الجاهزة سلفا.

ولو كان ذلك الرجل الصينى فى الحكاية المأثورة التى تقول بأنه وجد خنزيرا مشويا فى بيته المحترق، لو كان ذلك الصينى واحدًا من أنصار المذهب العقلانى فإنه سوف يندب خنازيره ودواجنه ومواشيه، لا أن يقنن طريقة جديدة لإعداد الخنازير المشوية !

إن الاعتبارات السابقة تذكّرنا بما سبق أن قاله سقراط عن المهارة وهو ما اهتم به أوكشوط فى مقاله عن المذهب العقلانى، غير أن تطويره لآرائه جعلها تقترب من آراء جلبرت رايل وريتشارد بيترز اللذين وجّها نقدا مكثفا إلى ما تبقى من سيكولوجيا الملكات بما تعطيه من مصداقية لبعض جوانب المذهب العقلانى، حيث يمكننا أن نعقد مقارنة بين النقد الذى وجهه رايل إلى الفكرة التى تقول بأن «العقل شبح داخل الآلة»بالنقد الذى وجهه أوكشوط للفكرة التى تقول بأن «العقل الإنسانى يمكن أن يقوم منفصلًا عن مضمون النشاطات الإنسانية»ومن ثم رفضه لذلك الافتراض الذى يقول بأن: «العقل الإنسانى لا بد أن ينطوى فى مكوناته على مَلَكة فطرية هى التعقل»، ذلك الضوء الساطع الذى لا يصيبه بالتعتيم إلا التعليم، ذلك الجهاز القادر على التدليل على الخطأ..، وذلك الوحى الذى ينطوى على حكمة سحرية هى الحقيقة»[2].

---

(١) العقلانية فى السياسة، ص٩٨.

(٢) المرجع السابق ص٨٦، ولبيان أوجه التشابه بين مقولات أوكشوط وما قال به بعض فلاسفة اللغة المعاصرين انظر مقال هـ. و. جرينليف بعنوان «المثالية، الفلسفة الحديثة والسياسة» وهو واحد =

إن الإرادة والعقل والوجدان وغير ذلك من المصطلحات المجردة قد تصلح للإشارة إلى ملامح معينة تشكل الجانب المعنوى فى حياتنا؛ لكنها لا تصلح للمزج بينها بحيث يكون مزيجها الموحد أساسا مناسبا ينبنى عليه النشاط البشرى. وإننا لكى نفهم شيئا ما فهما مجسما، فإن هذا لن يتأتّى - فيما يرى أوكشوط - من خلال الجمع بين هذه التجريدات، لأن مثل هذا الجمع لن يقود فى رأيه إلا إلى الأداء الآلى.

وفى مقال «السلوك العقلانى» تناول أوكشوط أيضا تلك الفكرة القائلة بأن السلوك الإنسانى ينطوى دائما على أكثر مما يتصوره المشاركون فيه، وقد كان تناوله لتلك الفكرة مستشهدًا بتلك المناقشات الواسعة التى شهدها عقد الثمانينيات من القرن التاسع عشر بمناسبة محاولة ابتكار رداء مناسب للمتطلبات العقلانية -ترتديه الفتيات اللائى يركبن الدراجات حيث تمثل الرداء المطلوب فى البنطلون»، وهو ما أثار التساؤل عن السبب فى عدم إصرار المبتكرين لهذا الرداء على الشورت باعتباره من الناحية العقلانية الخالصة أكثر ملاءمة من البنطلون لأغراض ركوب الدراجات، ولا شك أن الإجابة عن مثل هذا التساؤل تكمن فيما يمكن لنا أن نسميه الآن بالسياق الاجتماعى، حيث نجد أن مبتكرى البنطلون قد واجهوا هذه الاعتبارات الاجتماعية التى لم يكن بوسعهم إغفالها، ومن ثم فإنهم فى الحقيقة قد قاموا بحل المشكلة التى واجهتهم والتى لم تكن متطابقة تماما مع المشكلة التى كانوا يستهدفون حلها.

إن تأكيد أوكشوط على هذا النوع من المقولات يمثل موقفًا خاصًا من جانب مؤرخ ينظر إلى نسيج متشابك من الأفعال والمخترعات التى تمثل نمطًا ما ، وهو ما يقدم نموذجًا خاصًا وفريدًا للموقف العقلانى، حيث لا مجال للصدفة الخالصة ولا مجال للتدبير الخالص فيما يتعلق بالشئون الإنسانية، وهذا النموذج الخاص والفريد نلمسه بوضوح تام فى مقاله «التعليم السياسى» حيث نجد أنه ينظر إلى أمرين -لا باعتبارهما تجسيدا للسياسة- ولكن باعتبارهما من شظايا عناصرها، وهذان الأمران يتمثل أولهما فى ذلك النوع من السياسة البراجماتية الذى لا يعدو أن يكون مجرد استجابة خالصة

= من المقالات الواردة فى الكتاب التذكارى الذى نشر بمناسبة تقاعد أوكشوط بعنوان «السياسة والخبرة» والذى قام بإعداده وتحريره برستون كنج و.ب. بارخ، كامبردج ١٩٦٨، ص٩٣.

للظروف، ويتمثل ثانيهما فى ذلك التوجه الإيديولوجى الذى يجعل السياسة تطبيقا لبناء معرفى، والواقع أن إظهار جانبى العملة لا يعنى تقديم وصف كامل للعملة فالمشكلة الحقيقية هى تبين ماهية السياسة باعتبارها نشاطا مجسدا يتحرك بفاعليته الذاتية، ولقد فشلت وجهتا النظر المرفوضتان كلتاهما، لأنهما تضعان موضع هذا النشاط شيئًا آخر، «لا يعدو بحال من الأحوال أن يكون أكثر من لحظة مجردة تنطوى عليها حالة من حالات النشاط[1]».

إن الحل عند أوكشوط -يتمثل فى النظر إلى السياسة باعتبارها «نشاطا تقليديا»، وكلمة تقليدى هنا تعنى التأكيد على أن السياسة لا يمكن فهمها إلا فى ضوء شروطها التاريخية، وهو ما يعنى أن مراوغات السياسيين وأحاسيسهم ليست هى وحدها ما ينبغى فهمه باعتباره نابعا من تراثهم، إذ يضاف إلى ذلك مبادئهم وغاياتهم التى يسعون إلى تحقيقها، ولو لم يكن الأمر كذلك فإن الغايات السياسية الفعلية سوف تصبح كيانات مبهمة لا يربطها بالحياة السياسية إلا خيوط متعالية.

إن الغايات التى يسعى إليها السياسيون سواء تمثلت فى قيم مطلقة أو فى مبادئ عقلانية، إن هذه الغايات مشتقة من الخبرة، ومع هذا فكثيرا ما توهم المدافعون عنها أن لها من العظمة والجلال ما للوجود المستقل.

إننا نجد هذه النظرة إلى الغايات فى تناول أوكشوط للنشاطات الإنسانية، حيث ينظر إلى الغايات والوسائل كلتيهما باعتبارهما تجريدات تمخضت عن الممارسة المجسدة للاختبارات التقليدية التى ينطوى عليها النشاط الإنسانى، وهو ما يصدق سواء كنا إزاء نشاط كالطهى أو السياسة أو الشطرنج أو العلم أو أى شىء آخر، ومن ثم فإن العقلانية تبدو مرة أخرى وكأنها خطيئة النظر إلى جانب معين من جوانب النشاط (الوسائل) كما لو كان هو كل الجوانب. وإن تفسير فعل سياسى معين بأنه إما : (مترتب على ....) أو (دافع إلى ....)، هو بدوره نوع من الخطأ المرفوض الذى يُعد فى الحقيقة من نفس نوع الخطيئة السابقة..

كيف لنا إذًا أن نضع توصيفا مقبولا للسياسة ؟؟ إن أوكشوط يجيب عن هذا السؤال بطرح الصيغة الشهيرة، وهى «السعى إلى تحقيق الألفة».

---

(١) العقلانية فى السياسة، ص١١٥.

«إن الترتيبات التى يتألف منها مجتمع قادر على النشاط السياسى، سواء كانت متمثلة فى العادات أو المؤسسات أو القوانين أو القرارات الديبلوماسية، إن هذه الترتيبات تمثل نوعا من التماسك واللا تماسك فى آنٍ واحد، فهى تكون فيما بينها نمطا.. وهى تمثل فى نفس الوقت نوعا من التعاطف الحميم مع ما لا يبدو لنا بشكل كامل، وما النشاط السياسى إلا اكتشاف هذا التعاطف، ومن ثم فإن التدليل العقلى فى مجال السياسة ما هو إلا طرح لهذا التعاطف الماثل حتى وإن لم يكن قد اتُّبع بعد، وما هو إلا نوع من البرهنة المقنعة على أن الوقت قد حان للاعتراف به»[1].

إن المثال المفضل لأوكشوط فى هذا المجال هو المتعلق بمنح المرأة حق التصويت فى أوائل العشرينيات من هذا القرن، عندما كانت العادات الاجتماعية وقوانين الملكية قد تغيرت إلى الحد الذى جعل حق التصويت يبدو وكأنه التصحيح لهذا الوضع الشاذ، وقد كان من الممكن للآراء التى خلصت إلى أن حق التصويت للإناث مشتق من حقوق المرأة بوجه عام، كان من الممكن لهذه الآراء أن تبدو أكثر تأثيرا وأن تضفى على القضية طابعا ميتافيزيقيا، غير أن البناء العقلانى الذى أفرزها لم يكن فى الحقيقة غير صرح من الورق، ومن ثَم فإنها لا يمكن اعتبارها أكثر من طريقة مشوشة للإيماء إلى الدليل الأوحد المرتبط بالموضوع وهو أنه فى ظل مواضعات المجتمع الأوروبى فى تلك الحقبة، فإن الفشل فى منح المرأة حق التصويت كان وضعا شاذا. كذلك فإن ثمة مثالا آخر يضربه أوكشوط وهو المتعلق بالأسلوب الذى يتبعه المحامى فى تقدير حجم الضرر أمام المحاكم حيث لا يكون بوسعه أن يعتمد على مفهوم مجرد للعدالة؛ ولكنه يستطيع أن يقدم إثباتا مبنيا على حالات مماثلة للحالة التى يدافع عنها ومتعاصرة معها، ولنأخذ مثالا ثالثا هو المتعلق بإقامة دولة الرفاهة فى بريطانيا بعد عام ١٩٤٥ حيث تم تبرير التشريعات المتعلقة بهذا الشأن فى ضوء مبادئ عامة مثل العدل الاجتماعى، ومع هذا فإن التشريعات الفعلية لا يمكن إيضاحها إلا باعتبارها نشاطا يرمى إلى توسيع وتطوير تلك التشريعات التى وردت فى المجموعة القانونية لعام ١٩٠٩، وهو وضع ترتب على الخبرة المستفادة من فترة الحرب بما انطوت عليه من منح السلطة التنفيذية

(١) المرجع السابق، ص١٢٤.

صلاحيات مركزية واسعة فى إدارة الخدمات الاجتماعية، فضلًا عن الخبرة المستفادة من سنوات الكساد والبطالة، مما جعل تنمية دولة من هذا النوع أكثر جاذبية من سائر البدائل الأخرى الممكنة.



النشاط السياسى إذن ليس «مترتبا على .....»ولا «دافعا إلى ....» ولكنه سعى إلى تحقيق ألفة ما، فإذا ما استخدمنا اللغة الجدلية التى اعتاد أوكشوط على استخدامها فى براهينه، فإن الألفة ما هى إلا طريق وسط بين اللزوم المنطقى الصارم والصدفة الخالصة التى لا تقبل الشرح، ومع هذا فقد كانت استجابة النقاد لآرائه هى رفض هذا الطريق الوسط واعتبار الألفة نوعا من «الدافع إلى ....»، وقد ساد الاعتقاد بأن أوكشوط يؤمن بضرورة وجود طبقة منتقاة ومتميزة من الحكام الذين تكون خياراتهم الخاصة المتعلقة بالسعى نحو ألفة ما هى المرجعية الوحيدة فى مجالها[1].

والواقع أن هذا التوجه (الذى لا نجد فى كتابات أوكشوط أى مسوغ حقيقى له).. الواقع أن هذا التوجه يبدو معقولًا من الناحية الظاهرية... لأن أوكشوط يمكن مقارنته بشكل سطحى بما قال به إدموند بيرك من أننا «نخشى أن نجعل الناس يعيشون بحيث يحيا كل منهم معتمدا على رصيده الشخصى من الخبرة والعقل»، فالشكوك تنتابنا حول ضآلة الرصيد الفردى، وسوف يصبح البشر أفضل حالا لو اعتمدوا على مصرف عام يمثل رصيد الأمة بأسرها ورأسمالها على مدى الأجيال والعصور[2].

من المؤكد أننا لا نجانب الصواب فى شىء عندما نقول بأن معظم الأشجار التى أسقطها أوكشوط بفأسه الجدلية كانت منتمية إلى النظريات التقدمية والاشتراكية وإن لم يكن البعض منها كذلك، فلقد كتب أوكشوط مقالًا يستكشف فيه المذاهب المحافظة باعتبارها نوعا من التدابير وهو مقال يغرى قارئه بأن يستبعد أوكشوط من قائمة أنصار المحافظين، غير أن التفسيرات التى تعتمد على التناولات السياسية العملية تصب جميعها فى نفس المصب الذى يصب فيه مقاله عن التعليم السياسى والذى تعرض فيه

(١) كوين كلارك، «الرومانسية فى السياسة»، مجلة اليسار الجديد، عدد يناير وفبراير ١٩٦٣، ص٦٩.
(٢) انطباعات حول الثورة فى فرنسا، طبعة إيفرى مان، ص٨٤.

لشرح معنى النشاط السياسى. وفضلًا عن ذلك، فإن مقولته فى جوهرها بسيطة بحيث تكاد تصل إلى حد الابتذال، إن من السطحية كما يقول أن نفهم البشر باعتبارهم كائنات حرة تختار مشروعاتها بشكل عقلانى ثم تواجه بها العالم، والأفضل كما يقول أن ننظر إليهم نظرة أوسع باعتبارهم كائنات منغمسة فى تقاليد مجتمعاتها تلك التى لا يدينون لها بمهاراتهم فحسب ولكنهم يدينون لها أيضا بتصوراتهم حول كيفية استخدام تلك المهارات، وبعبارة أخرى فإن التفرقة المنطقية المألوفة بين الحقائق الواقعية والقيم المعيارية سوف توحى لنا على الأرجح بنظرة -زائفة تاريخيا- إلى السلوك الإنسانى، وهو ما أكدت عليه الكتابات الماركسية[1]، وأصبح مألوفا فى مجال البحث السوسيولوجى، ومع هذا فإن أوكشوط يشكك فى مضمون النظرية، فإذا تساءلنا لماذا ؟ كانت الإجابة هى أنه رغم أن هناك اتفاقا عاما على أن البشر جزء من السياق الاجتماعى، فليس هناك اتفاق حول الكيفية التى يكونون بها كذلك، فالماركسية نظرية من نظريات الحتم الاجتماعى تذهب إلى أن السلوك البشرى ينبغى فهمه فى ضوء ارتباطه ببناءات نظرية كبرى كالرأسمالية والإقطاع، وهذه البناءات كثيرا ما ينظر إليها على أنها تحكم السلوك الإنسانى كما يحكم القانون العلمى حالة من حالات انطباقه، وفى ظل مناخ يسوده الاتجاه الوضعى، فإن تفسيرا من هذا النوع هو وحده الذى ينظر إليه على أنه تفسير صحيح، وعلى سبيل المثال فإن السياسة تفسر على أنها نوع من اللزوم عما ترتبت عليه أو أنها نوع من الدافع إلى ما تتجه إليه، ومن ثم فإن ما لا يحكمه قانون ما ينبغى أن ينظر إليه على أنه من الغموض الذى يقع خارج نطاق الفهم، وإن الطريقة التقليدية لعرض المشاكل المرتبطة بهذا الموضوع وعلى سبيل المثال حرية الإرداة فى مواجهة الحتم. إن هذه الطريقة تنطوى على مثل هذا الافتراض وقد رأينا أن أوكشوط ينظر إلى طرفى مثل هذه المعضلة على أنها كلاهما نوع من التجريدات المستخلصة من الكل المجسد

(١) إن هذا الوجه من أوجه التشابه كان بدوره موضعا للملاحظة حيث يقول فالك: «إن الإصرار على معرفة تقاليدنا موقف صائب لا يمكن الاختلاف حوله، وإن أوكشوط يقترب فى الحقيقة من الأسس التى انبنى عليها أى فكر اشتراكى جاد، فالتأكيد على ما هو مجسد وما هو تاريخى يعنى أنه يقف فى مواجهة سياسة الشعارات والأطر الفارغة التى تمثلها القيم الليبرالية، كذلك فإن تأكيده على أننا لن نستطيع أن نخطو الخطوة التالية إلا على أساس من الفهم العميق للخطوة السابقة التى انطلقنا منها، إن هذا التأكيد ما هو إلا فكرة ماركسية فى جوهرها». فالك، الرومانسية فى السياسة، ص٦٨ ..... لكن هل قال أوكشوط هذا فعلا؟؟.. إن هذا موضوع مختلف فى حقيقة الأمر، ومع هذا فإن هناك بالتأكيد وشائج من الصلة.

للسلوك الإنسانى، وإن المشكلة بالنسبة إليه لا تكمن فى إيضاح أن السياسة سعى إلى الألفة فحسب؛ ولكنها تكمن أيضا فى إيضاح أن مثل هذا السلوك له عقلانيته الخاصة المتميزة اللصيقة به وحده.



ما الذى يحدث عندما نكون بصدد فهم حادثة مجسدة، سواء كانت هذه الحادثة هى اصطدام طائرة، أو أزمة سياسية، أو جريمة قتل أو ثورة ؟؟... إن محاولة كهذه للفهم يقوم بها المؤرخون والمخبرون والقضاة والصحفيون ومروجو الشائعات والمحققون القضائيون، ومنذ اللحظة التى تقع فيها الحادثة فإن التحريات والاستقصاءات التى تدور حولها تقيم نسقا من الأحداث التى ترتبط بالحادثة الأصلية فتضىء جوانبها، وهذه الطائفة من الأحداث يمكن وصفها بأنها ملابسات، لأنها بغض النظر عما ستبدو عليه بالنسبة للذات الإلهية فإنها بالنسبة لأصحابها ليست محتمة الحدوث، فقد كان من الممكن أن تحدث أو لا تحدث لكنها فى الواقع قد حدثت بالفعل، ومن ثم فإنها لا يمكن استنباطها اعتمادا على مجرد الإمكان، ولكنها تستنبط فقط مما تحقق فعلًا، لماذا اصطدم قطار الساعة الثالثة وخمس وأربعين دقيقة بقطار البضائع؟؟.. لأن الإشارات لم يتم تغييرها ! – لماذا لم يتم تغيير الإشارات، لأن عامل الإشارات ترك موقع التحويلة..- لماذا ترك عامل الإشارات موقع التحويلة؟؟؟. لأنه شوهد فى صباح ذلك اليوم يحتسى سبع أقداح من البيرة !.. وهكذا فإن سلسلة من الملابسات التى تتشابك على هذا النحو هو ما يجعل الحادثة قابلة للفهم، وما عملية البحث إلا طرح متواصل للتساؤلات التى تستمر إلى أن تمتلئ الفراغات (التى هى فجوات من عدم القابلية للفهم).. بما تكشف عنه الأسئلة من أحداث أبعد. ولسنا فى حاجة إلى أن نتصور أن هناك وضعا نهائيا تقف عنده إمكانية الفهم، ففى مجال التاريخ نجد أن ما يتصوره جيل معين من المؤرخين أمرا محيرا.. إذا به يصبح أمرًا واضحا بالنسبة لأجيال لاحقة، وهكذا فإن الأشياء التى تبدو خفية وغامضة فى بداية الأمر قد يتضح انتسابها فيما بعد إلى أحداث أخرى تمخضت عنها بحيث تصبح قابلة للفهم.

إن المشكلة تتمثل فى إيضاح الكيفية التى يمكن من خلالها لإحدى الملابسات أن تلقى الضوء على ملابسة أخرى، وإن أحد الحلول الشائعة لهذه المشكلة يتمثل فى تشبيه هذه الكيفية بما يقوم به العلم عندما يربط بين حادثة معينة وأخرى أعقبتها بقانون عام تنطوى عليه العلاقة بينهما، وهو ما قد يحيل الملابسات ذات الطابع القصصى إلى بنية من اللزومات المنطقية.

كيف نتخلص من وجود عامل التحويلة السكِّير، إلى عدم تغيير الإشارات، اللهم إلا فى ظل قانون عام يربط بين السُّكْر والإهمال؟.. إن أوكشوط يرفض مثل هذا النهج، لأن الارتباط فى هذه الحالة قائم بين سكير بعينه وتحويلة بعينها فى مناسبة بعينها، وهذه هى المكونات المتشابكة لحادثة مجسدة محددة لا يمكن الخلوص منها إلى قانون عام مجرد سوف يترتب عليه إلغاء الخصوصيات المميزة لهذه الحادثة بالذات، لصالح العلاقات الافتراضية المجردة، صحيح أنه من الممكن (وإن كان أمرًا عديم الجدوى)، أن نقوم بتطوير نظرية عن مدمنى الشراب من عمال التحويلة لكى نقوم بتطبيقها على هذه الحالة بالذات، لكننا فى هذه الحالة نطبق تفسيرا علميا على مجال ندرك أن عناصره أقرب ما تكون إلى العناصر القصصية والروائية نظرًا لاشتمالها على أحداث صادرة من كائنات بشرية يفترض فيها أنها متمتعة بالحرية والعقل، وعلى أية حال فإن الابتذال والسطحية التى ستتسم بها كثير من القوانين العلمية المقترحة فى مثل هذا الخصوص سوف تلقى ظلالًا كثيفة من الشك حول جدوى مثل هذا المشروع بأسره، ويبدو أن مثل هذه المحاولات الرامية إلى صب كل التفسيرات فى قالب واحد، يبدو وكأنها مشتقة من مفهوم دوجماطيقى مؤداه أن كل ما لا يندرج تحت قانون عام مجرد هو أمر غير قابل للشرح.

ومن ثم، فإن أوكشوط هو واحد من فلاسفة التاريخ الذين ينظرون إلى التفسيرات التاريخية باعتبارها ذات خصائص شكلية متميزة لا تتطابق مع خصائص العلم[1]، وهذه الطائفة من الفلاسفة التى ينتمى إليها أوكشوط تهتم بوجه خاص بإبراز العنصر الروائى فى التاريخ، وفى رأى أوكشوط فإن المؤرخ يتعامل مع الأحداث تعاملًا هو

(١) العلم الذى يقصده أوكشوط فى هذا السياق هو العلم الطبيعى، فرغم أن التاريخ ليست له خصائص العلم الطبيعى (كالفيزياء مثلا) إلا أنه يظل مع هذا علما إنسانيا له منهجه الخاص وملامحه الخاصة. (المترجم).

أقرب ما يكون إلى لعبة تجميع الصورة المقطعة فعندما يتم تجميع الأحداث على الوجه الصحيح نكون قد توصلنا إلى المطلوب دون الحاجة إلى أى عنصر إضافى، أما فيما يتعلق بمدى صحة هذا المنهج فى التفسير التاريخى، فإن من الواضح أن وجهين من وجوه النقد التى طالما وُجِّهت إلى أوكشوط مبنيان على إساءة الفهم، فأولا هناك الذين يعتقدون بأن التقاليد ما هى إلا أقنعة تخفى خلفها ما يفضله الحكام دون خضوع للمراجعة والنظر والذين يؤسسون اعتقادهم هذا على أن كل ما لا ينبنى على تطبيق المبادئ العقلانية هو فى النهاية نزوة خالصة، ثم هناك ثانيا أولئك الذين ينظرون إلى آرائه بأسرها على أنها نوع من الدفاع عن المواقف المحافظة فأساءوا بذلك فهم التوجه العام لآراء أوكشوط.

إننا حينما نقول بأن المشاريع السياسية تنبع من التقاليد، فنحن نشير إلى المنبع الوحيد الذى يمكننا من فهم طبيعة وجذور مثل هذه المشاريع.

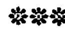
إن مثل هذه المقولة ربما ألقت بظلال من التشكيك فى أية حجة أو دفاع قد يثيره أنصار العقلانية التاريخية، ولكنها لا تقف بحال من الأحوال فى وجه أى تغيير يعتزم السياسيون القيام به أيا ما كان حجمه أو مداه أو طبيعته، إنها -وبكل تأكيد- ليست مقولة ضد التغيير حتى ولو كان واسع الطموح.

يمكن القول إذًا إن فلسفة أوكشوط السياسية هى فلسفة ترمى إلى إيجاد طريق ثالث للفهم، طريق وسط بين طرفين تجريديين كلاهما غير مقبول، وهذا الطريق الوسط أقرب إلى كونه مركبا Synthesis أو منظومة لا مجرد صلة تتوسط بين الطرفين النقيضين، وهو ما يتضح من خلال النظام الفلسفى الذى رسم أوكشوط معالمه وهو يتحدث عن السياق التاريخى للفياثان هوبز. وإن الخصوصيات التى تتسم بها الفلسفات السياسية (شأنها شأن أى خصوصيات أخرى) ليست فريدة فى نوعها، بل إنها تنتمى إلى واحد من بين ثلاثة أنماط مميزة للتأمل الفلسفى فى مجال السياسة على مدى التاريخ العقلى لأوروبا.

إننى أسمى هذه الأنماط الثلاثة بالتقاليد لأنها تنتمى إلى تراث معين من طبيعته أن يتسامح مع ... وأن يوحد ما بين طائفة من التباينات الداخلية، ولا يتمسك بالخصائص الواحدة المتسقة أو يصر عليها، ثم لأن لديها بعد ذلك القدرة على التغيير دون فقدان

للهوية، وأول هذه التقاليد هو التمسك بذلك المفهوم الأساس المتمثل فى قانون الطبيعة والعقل الذى هو قرين من أقران حضارتنا، والذى اتصل تاريخه بغير انقطاع على مدى تاريخ العصر الحديث كله، حيث عايش بقدرة على التكيف لا تُبارى -كل التغيرات التى شهدها الوعى الأوروبى- ، وثانى هذه التقاليد يتمثل فى مفهوم الإرادة والصنعة وهو مفهوم نبت أساسًا فى التربة اليونانية ثم رفدت عليه بعد ذلك روافد كثيرة ليس أقلها الروافد الإسرائيلية والإسلامية، أما التقليد الثالث فقد تأخر ميلاده إذ تأخر ظهوره حتى حلول القرن الثامن عشر، إن هذا التقليد يعكس على سطحه الهائج صورة كونية مناظرة للعالم الإنسانى على مدى تاريخه، والمفهوم الرئيس فى هذا التقليد هو الإرادة العقلانية التى ربما حدت بالبعض إلى التماس العذر لأنصاره حينما نجدهم يقولون بأنهم قد استطاعوا إنجاز الحقائق التى انطوى عليها التقليدان السابقان، واستطاعوا فى نفس الوقت أن يتخلصوا من أوجه النقد التى توجه إلى أخطائهما.

إن روعة الفلسفة السياسية لا تكمن فقط فى تاريخ هذه الفلسفة باعتباره تصويرا لأزمة الإنسان ومحاولة لتحرير الجنس البشرى، ولكنها تكمن أيضا فى أن لها تقاليدها الخاصة وفى أن تاريخها هو أسمى تعبير عن تقاليدها، فإذا ما اعتبرنا أن «الجمهورية» لأفلاطون مثال للنمط الأول من هذه التقاليد، وأصول «فلسفة الحق» لهيجل مثالٌ للنمط الثالث، فإن «اللفياثان» هوبز يحتل موقع الرأس والتاج بالنسبة للنمط الثانى[1].



وفى ظل هذه الألفاظ الضخمة فإن اهتمام أوكشوط بالعقلانية يبدو كأنه هوامش على مشروع أوسع، حتى ولو كانت أطاريحه للموضوع تبدو فى بعض جوانبها كأنها إعلان عن طبيعة المأزق الأزلى الذى تنطوى عليه الأزمة الانتقالية الراهنة، وهو الأمر الذى يمكن اعتباره فيما يتصور أوكشوط، خاصة مميزة لروعة الفلسفة السياسية[2]. لقد قام أوكشوط بوضع أخطاء العقلانية المذهبية على السفود فى كتابه «الخبرة وأنماطها»، حيث يقول: «إذا جعلنا من الفلسفة طريقة للحياة، فنحن نتنازل فى الوقت ذاته عن

(١) مقدمة إلى لفياثان هوبز (أوكسفورد، ١٩٤٦)، ص.ص١١-١٢.
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

الفلسفة وعن الحياة[1]»، غير أن الاعتماد على الخبرة التاريخية للدول الأوروبية الحديثة لاستخلاص المصادرات التى ربما يمكن من خلالها أن نفهمها فهما فلسفيا، كان أمرًا بالغ المشقة لم يستطع أوكشوط أن يقوم به فى كتاب «الخبرة وأنماطها»وإنما تضمنته بعد ذلك أعماله اللاحقة التى كانت تمثل اهتماماته الأساسية فى العقود الأخيرة.

إن المشكلة نابعة من ذلك المفهوم الذى ينظر إلى الدولة باعتبارها رابطة مدنية، حيث يطرح أوكشوط براهين مقنعة على أن مصطلح «الدولة القومية»يقدم لنا عملة زائفة عندما يحاول حل جانب من المشكلة، فمثل هذا المصطلح ينطوى على القول بأن تلك الرابطة المدنية المسماة بالدولة تنبنى على الوحدة التاريخية (أو من خلال وجهات نظر أخرى أقل إقناعا) فهى تنبنى على الوحدة الطبيعية لما يسمى بالأمة، غير أن تاريخ أوربا الحديث ما هو إلا تاريخ من الحواجز والحدود التى فرضتها ظروف وملابسات - بعيدة كل البعد عن الاستقرار- من الحروب والمفاوضات، وإن سائر الدول الأوروبية تشتمل على خليط غير متجانس من السكان الذين ينظرون إلى القومية باعتبارها حلما لا باعتبارها حقيقة واقعة، وبعبارة أخرى فليس فى أوروبا ما هو جدير بأن يسمى بالدولة القومية، وهو ما يصدق كذلك على الحالات الشبيهة بالوضع الأوروبى فى مناطق أخرى من العالم، وفى مقابل ذلك فكثيرا ما ساد الاعتقاد بأن الدولة الأوروبية تعتمد -بمعنى ما- على شكل من أشكال الروابط يسمى بالمجتمع، ومع هذا وأيًا ما كانت درجة قبولنا لهذا الاعتقاد فإنه من الواضح أنه لا يبين لنا طبيعة الرابطة المدنية التى يجسدها لنا التاريخ الأوروبى، ذلك أننا لو نظرنا إلى الدولة الحديثة لتبين لنا بوضوح وجلاء أنها كيان سياسى لم يتم تصميمه سلفا ولا يتطابق مع شىء ما فى الطبيعة، ولقد وجد أرسطو صعوبة فى تقرير ما إذا كانت دولة المدينة ينبغى أن ينظر إليها باعتبارها من صنع الطبيعة أم من صنع الإنسان، غير أن تطور الدراسات التاريخية فى العصور الحديثة قد أتاحت لنا أن نأخذ فى اعتبارنا وبشكل جدى أمورا شتى تنتمى إلى عالم الدلالات البشرية (أى أنها بالتالى ليست من صنع الطبيعة)، ومع هذا فإن أحدًا لم يقم بالتخطيط

---

(١) نفس المرجع، ص٣٥٥، ونود أن نوجه انتباه القارئ إلى أن الفلسفة التى يعنيها أوكشوط هنا هى التجريدات العقلية الكلية، ومن أمثلتها فى هذا السياق العقلانية المذهبية بالمعنى الذى عرضه وانتقده أوكشوط. (المترجم).

لها وتصميمها لكى تلائم غرضا محددا بذاته، وهذا هو فى الحقيقة -ومن جوانب كثيرة- ما تنصبُّ عليه العلوم الاجتماعية وما شغل به كل من هايك وبوبر، حيث نجد أن الأول يتكلم عن نتائج النشاط الإنسانى وليس عن نتائج التخطيط الإنسانى، كما نجد أن الثانى يتكلم عن النتائج غير المقصودة للأفعال الإنسانية(١).

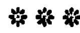
لقد اهتم أوكشوط اهتماما خاصا على مدى العقدين الأخيرين بواحد من جوانب هذه المجموعة المتشابكة من المشكلة، ونعنى به ذلك التوتر الذى يشهده الفكر السياسى الأوروبى منذ بداياته الأولى وحتى اللحظة الراهنة، ما بين النظر إلى الدولة باعتبارها رابطة قائمة بين كائنات بشرية تشترك فيما بينها فى الامتثال لنظام من القوانين التى تعبر عن شروط وملابسات وضعها، وما بين النظر إلى الدولة باعتبارها بناء مكونا من الروابط التى تتحد فى السعى نحو تحقيق غرض مشترك.

ويعتبر أوكشوط أن مونتسكيو هو واحد من أهم الكُتَّاب الذين تناولوا هذه القضية حيث تطرق إليها عندما فرق بين الأنظمية الملكية والجمهورية، إن الجمهورية عند مونتسكيو تقدم وصفا للبشر وقد ارتبطوا بما قد يطلق عليه المشتغلون بالقانون «التجمع التعاونى»، وعلى الرغم من أن الجمهورية سيكون لها قوانينها المتعارف عليها، فإن: أهم أدوات إدارتها يتمثل فى دفع الأجيال المتعاقبة للالتزام بذلك السر المبهم المسمى بالغرض المشترك والذى يتم غرسه من خلال ما يطلق عليه مونتسكيو «التعليم»(٢)، وقد أطلق أوكشوط على النظرة التى تتبناها حكومة ملائمة لمثل هذه الدولة وصف «النظرة الغائية Teleocratic View» لأن مثل هذه الحكومة تدير الشئون العامة (وفى مثل هذه الدولة لا توجد شئون أخرى إلا فى حدود قليلة)، فى ضوء الغايات التى يسعى إليها المجتمع ككل، وفى الكتابات التى كتبها مونتسكيو فى النصف الأول من القرن الثامن عشر أشار إلى أن أمثال هذه الدول غير موجودة فى أوروبا الحديثة، ولكن بعض المدن اليونانية القديمة بالإضافة إلى الجمهورية المبكرة فى روما يمكن اعتبارها داخلة

(١) انظر على سبيل المثال ف.أ.هايك فى مجموعة مقالاته بعنوان: «دراسات فى الفلسفة والسياسة والاقتصاد (لندن ١٩٦٧).

(٢) هذا الاقتباس مأخوذ من مخطوط بعنوان «تأملات فى طبيعة الدول الأوروبية الحديثة»، وهذا المخطوط يمثل مجلدًا جديدًا من كتاب مونتسكيو «فى السلوك الإنسانى» أوكسفورد، ١٩٧٥.

فى هذا الإطار، وفى مقابل ذلك نجد أن الدولة الملكية تعبر عن رابطة قائمة بين أفراد شتى لا يوجد بينهم إلا القواعد المنظمة للسلوك، وكما يقول مونتسكيو فإن القوانين فى الأنظمة الملكية «نسق من الاشتراطات التى لا تلقى بالًا إلى إشباع الحاجات»، والتى لا تعكس هدفا عاما مشتركا، والتى يتعين الإذعان لها والعمل بمقتضاها من قِبل سائر الأشخاص عندما يعنُّ لهم أن يختاروا ما يعتزمون اختياره أو يقولوا ما يعتزمون قوله فى سائر المواقف التى تعرض لهم، المهم أنهم يرتبطون فقط بالولاء لسلطة هذه الاشتراطات[1]».



دائمًا ما يكون السلوك الإنسانى مشروطًا: إما بخصائص الأفراد ومميزاتهم، أو بالإمكانات المادية، أو بسلوك الآخرين من البشر، وفى النظام الملكى (أو النوموقراطية طبقا للتسمية التى يطلقها أوكشوط على الحكومة القائمة على هذا النوع من النظم)، فى هذا النظام يتعين على الأفراد الإذعان للاشتراطات المجردة التى تحددها سلطة القانون، وهذا الإذعان وحده هو ما يحدد طبيعة الرابطة القائمة بينهم.

إنهم فى ظل هذا النظام أحرار تماما فى اختيار أهدافهم فى الحياة سواء أكانت هذه الأهداف فردية خالصة أم أهدافا مشتركة، وهذا الفارق الأساس هو ما قدمه أوكشوط بعمق واستفاضة فى كتابه «فى السلوك الإنسانى»، ورغم أنه ليس بوسعنا هنا أن نستكشف جوانبه المختلفة إلا أنه يجدر بنا أن نشير إلى أن من أهم الخصائص المميزة لفلسفة أوكشوط السياسية أنها فى كل مرحلة جديدة من مراحل تطورها تقترن بنظرية جديدة تدور حول هذه الموضوعات.

لقد بدأنا حديثنا عن أوكشوط بتصويره لبحر السياسة الذى لا تحدُّه حدود ولعل من المناسب أن نختم حديثنا بصورة أخرى محورية فى فلسفته، تلك هى تصويره لمسار الحياة الإنسانية بأنه جدل وحوار دائم وهو تصوير له أهميته البالغة فى فهم فكره، إذ إنه بهذا التصوير ينظر إلى الوجود الإنسانى من الزاوية المضادة تماما لوجهة نظر جون ستيوارت ميل الذى كان يأمل ويتوقع فى أن تضيق شُقَّة الخلاف بين البشر بمُضىّ الزمن، وأن تتسع مساحة الأشياء التى يتفقون عليها يوما بعد يوم.

(١) المرجع السابق، نفس الموضع.

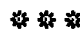
إن أوكشوط لا يؤمن بأن المقصد الأساسى من الحوار هو إظهار الحقيقة وإن ترتب عليه ذلك فى بعض الحالات بغير شك، فالواقع أن المقصد الأساسى لأى حوار يتمثل فى أنه ليس له مقصد أساسى !!، ومن ثم فقد يتسع لموضوعات شتى قد لا يتسع لها نقاش علمى أو برلمانى متى نُظر إليها باعتبارها لا ترتبط ارتباطا وثيقا بموضوع النقاش:

«إن الحوار كالقِمار، لا يكمن مغزاه الأساسى فى الربح ولا فى الخسارة، ولكن فى نشوة المجازفة»[1].

وبعد، فهذه صورة للوضع الإنسانى وقد أصبح التسامح وآداب السلوك الحميد من فضائله الرئيسة، ويرجع هذا فى جانب منه إلى أن هذه الفضائل شروط لازمة لأى حوار كما يرجع فى جانب آخر إلى أن الصورة نفسها تركز على عنصر «الشك»، بحيث إن أية محاولة لاحتكار الحوار من جانب أى المتحاورين سوف يبدو صاحبها معها جلفا.

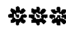
لاشك أن الاتجاه إلى الصوت المنفرد أو المنولوج هو خطر قائم فى ظل ذلك التقليد القديم الذى ينظر إلى الفلسفة كما يراها أوكشوط باعتبارها حالة خاصة (الفلسفة كما يراها أوكشوط ليست صوتا مستقلًا بقدر ما هى دراسة لطبيعة ونمط كل صوت)، وفى القرون الأخيرة أصبح الحوار -سواء على المستوى الفردى أو العام- أمرًا مزعجا بعد أن احتكره صوتان هما صوت النشاط العملى وصوت العلم، وبعد أن أصبح شغلنا الشاغل هو أن نعلم وأن نعمل[2].

وهكذا وقع الحوار فى هوة الفوضى والابتذال حيث تحاول بعض الأصوات كصوت الشعر أن تلتمس لنفسها آذانا صاغية من خلال التظاهر مثلا بأنها ليست علما أو أنها ليست سياسة، وحيث تحاول بعض الأصوات المتحاورة أن تستأسد وتتعالى على الأصوات الباقية، وهذا هو فى الواقع ما يقدم لنا فى جانب منه تفسيرا لذلك الأثر الذى أحدثه أوكشوط فى عالم الدارسين المتخصصين فى مجال السياسة.



(١) العقلانية فى السياسة، ص١٩٨.
(٢) المرجع، السابق، ص٢٠٢.

لقد قوبل أوكشوط -على نطاق واسع- بقدر من عدم الثقة باعتباره مشتغلا بالألغاز بل الألغاز المتقنة النسج، إنه يكتب مثلما يفعل الإنسان المتحضر الواثق بنفسه وهو يتأمل محاولات مُحْدثى النعمة -وهى محاولات لا نهاية لها- لتحسين أنفسهم، وهو ينظر إلى المهارة باعتبارها مسألة خبرة، وبدلًا من أن يطرح قضاياه فى لغة فلسفية ثقيلة الوطأة نجد أنه يستخدم تلك اللغة الرشيقة -أو بالأحرى يغلو فى استخدام تلك اللغة التى يستخدمها الجنتلمان، وعندما يتكلم عن «الأمير بالوراثة» يعرفه بأنه الرجل الذى يعرف كيف يتصرف، وهو ينظر إلى هذه المعرفة باعتبارها أمرًا واضحًا لكل ذى عينين لا باعتبارها مجالًا للخلاف بين القيم المتنافسة، ولعلنا بعد أن عرضنا لسلسلة مقالاته عن العقلانية المذهبية، لعل بوسعنا أن نضيف إليها أمرا متصلا بالبعد الثقافى، ففى أغلب الكتابات السياسية فى القرن العشرين دأب الكاتب والقارئ كلاهما على أن ينغمسا فيما يمكن أن نسميه دون تجاوز كبير بمؤامرة «تقديم التهانى إلى الذات»[1]، حيث نجد أن الكاتب يغازل القارئ حين يتكلم عن أحكامه ومشاعره وقيَمه المتحضرة وكأنها أمر مسلَّم به !!، وذلك عندما يتناول الموضوعات التى تعد من أهم قضايا المرحلة، بل إن بعض الفلاسفة أنفسهم قد انزلقوا إلى مثل هذا الأمر وهم يتكلمون عن ظروف الحرب.



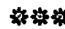
لقد عمد أوكشوط وبشكل صارم إلى تجنب هذا النهج، إنه لم يلوِّح بكفيه ضد شرور الحرب ومعاناة الجنس البشرى وآثام الغزاة، وبدلا من الوقوع فى مصيدة «دغدغة الذات» فقد تعلم قراؤه منه أن أدواتنا التى نستعين بها على الإبحار فى بحر السياسة الذى لا تحده حدود إنما هى أدوات لا قيمة لها عموما... (ولا قيمة لها خصوصا فى الإبحار)، كما أعطاهم الانطباع (وإن كان هذا الانطباع زائفا)، بأن أحوالهم ميئوس منها، وأن محاولة المرء شراء كتاب يتعلم منه كيفية تحسين أحواله ليست خيرا من لا شىء.. بل هى فى الحقيقة شر من لا شىء، ولك أن تتصور مقدار الغيظ والسخط

(١) التعبير الذى يستخدمه الكاتب فى النص الإنجليزى وهو Self Congratulation- يذكِّرنا بالتعبير المصرى الشهير «نهنئ أنفسنا». (المترجم).

الذى يمكن أن يصيب القارئ البريطانى إذا ما قرأ مثل هذه الكتابات، فى وقت كانت الجماهير البريطانية التى أنهكتها الحرب تعيش على الأمل وتقتات على التفاؤل وعلى بضع أوقيات من اللحم كل أسبوع.

أكثر من ذلك، فإن هناك جوانب أخرى فى أوكشوط يمكن لنقاده أن ينفذوا منها بأدواتهم التى تتسم بقدر أكبر من الحرفية، فمن خلال أسلوبه المتوهج الرشيق يمكن النظر إليه -ومن ثم شجبه- باعتباره كاتب مقالات أدبية لا باعتباره فيلسوفا ذا فكر متماسك، ولا شك أنه بالفعل قد أنفق وقتا قليلا فى خضم تحليل المفاهيم الفلسفية، كما كان يتجنب استخدام الهوامش فى كتاباته، فضلا عن أنه كان يُبْدى نفورا واضحا من الدخول فى مهرجان استخدام التقنيات الاستعراضية التى تعبر عن نوع من الأداء الميكانيكى الذى اتسم به البحث الأكاديمى الحديث.

إن المناقشات الأكاديمية فى مجال الفلسفة لا تزال تدور فى تلك الدائرة الضيقة من الأسئلة المعادة المكررة حيث يعمد كل مشارك فى المناقشة إلى اتخاذ موقف معين على نحو يسمح بطرح الموقف المضاد، وهكذا يتيح الفرصة لمن يجيء بعده لكى يلتمس ثغرة أو إشكالية يطرح من خلالها موقفًا مضادًا، أما أوكشوط فقد آثر -أيا ما كان المجال الذى يهتم به- أن يطرح مقالا مكتمل الإنجاز يتسم بأنه ذو سطح مستوٍ أملس بالنسبة لجميع النقاط، على نحو لا يسمح بالولوج إليه إلا من خلال التخبط العشوائى فى الأفكار المحورية التى انبنت عليها براهينه، وكما يقول أحد نقاده فإن «أوكشوط تحرسه أسلحة مكونة من تعريفاته الخاصة»، ويبدو أنه ما من أمل للنجاح فى مواجهته على أرضه باستخدام لغته ومصطلحاته !! [1]، إن أعمال أوكشوط بالغة التفرد وكثيرا ما يبدو وكأنه يقيم عالما مختلفا عن ذلك الذى يقيمه زملاؤه الأكاديميون.



القول بأن أوكشوط محافظ متعجرف ليس راجعا إلى الفهم الصحيح لأفكاره بقدر ما هو راجع إلى ذلك الانطباع عن روح المنفعة التى تسود عالم القرن العشرين، ذلك أن

---

(١) جون ساندرسون، التعريفانية (Definitionism) فى السياسة، مجلة جامعة ديرهام، مارس ١٩٦٥، ص١٠٨.

هذا القول يتصادم مع الملامح الواضحة لفكره وما دأب عليه من الاعتقاد –الذى يصل إلى حد العقيدة– بأن الأسمال المريحة خير من الملابس التفاخرية، كما يتصادم كذلك مع إصراره على أن الأدب لا يمكن أن يكون بأكمله مجموعة من الروائع الأدبية، فضلا عن تصادمه مع مقولته التى يقول فيها بأن السعى إلى الكمال لن ينتج كمالًا ولكنه سوف ينتج هستيريا[1]. ومن الناحية العملية، فإن دعاوى العقلانية المذهبية كانت فى جوانب كثيرة منها تدعو إلى الاسترخاء، حيث عمد الأوروبيون وقد أثملتهم النظرة إلى العقل وإلى العلم باعتباره قوة سحرية، عمدوا إلى التعامل مع أثمن مواردهم (المتمثلة فى العادات والتقاليد ووسائل الترفيه والتسلية)، باعتبارها لا قيمة لها، ومع هذا فبدلًا من قبول دعوة أوكشوط للتوقف عن ذلك السعى المحموم إلى العقلانية كان كثير من الناس يتصرفون وكأنهم قد حطموا أسوارهم، وربما كانت الفردية الرومانسية التى اتسم بها أوكشوط واحدًا من أسباب ذلك، فهو يكتب كما لو كان كل إنسان مدركا لوزنه الفردى وقابلًا لأعباء توجيهاته دون تذمر أو شكوى، إنه يقدم عالما قد نجد فيه الفجيعة والحزن والألم والإحباط ولكنه لا يعرف الإحساس بالإثم أو القلق بل ربما لا يعرف الخجل أيضا.

وفى تأمل ذكرى صديقه سيدنى جودولفين كان الملاذ الذى لاذ به أوكشوط هو أفكار توماس هوبز –الذى كان واحدا من أهم قرائه المبدعين– وربما أهمهم جميعا فى الحقب الأخيرة– حيث استعار فى هذه المناسبة بعض عناصر فهمه للطبيعة الإنسانية لكى يبرز من خلالها الأساس الفلسفى الذى انبنى عليه إعجابه بهوبز.

فلنفترض أن هناك رجلًا ينتمى إلى تلك الطبيعة التى افترض هوبز أن سائر الناس عليها بالفعل: رجلا يرى أعز أصدقائه (ولا يستطيع أن يحول دون ذلك بفعل ضعفه) فريسة للخوف من الوقوع فى براثن العار أو ربما الموت، ثم فلنفترض أيضا أن ما يغلب على مشاعر هذا الرجل هو الإحساس بالكبرياء لا الرهبة باعتبار أنه ذلك الصنف من الرجال الذين يرون العار الأكبر فى ذلك الدرك السحيق المتمثل فى أن نعيش لمجرد الحياة، وأن تتجنب تجربة الفشل بما تنطوى عليه من المعاناة.

---

(١) العقلانية فى السياسة، ص٥٩.

إنه رجل يستهدف قهر الخوف لا بالعقل (بمعنى أن يحاول التماس الظروف الخارجية التى تكفل الأمان)، ولكنه يستهدف قهره بشجاعته الخاصة، إنه رجل لا يبرأ من النقص ولا ينخدع بنفسه، لكن لديه من الكبرياء ما يجعله غير آسف على نقصه أو مستغرق فى الأوهام الزائفة عن إنجازاته، إنه ليس بطلًا تمامًا وهو لا يعبأ بهذا على الإطلاق، وإن كانت لا مبالاته تنطوى على مسحة من البطولة، إنه باختصار وبتعبير مونتانى «يعرف كيف ينتمى إلى نفسه»، ومن ثم فإنه إذا ما قلب له الحظ ظهر المِجَنّ فلن يشعر بأى عار على الإطلاق عندما يردد القول المأثور التالى:

إننى وبكل خفة

قد أضعت حياتى[1].

إننا ربما وجدنا مثل هذه النظرة الفردية فى القرون الأولى من العصر الحديث ولكنها الآن قد تباعدت عنا. إن فردية أوكشوط تتسم بنوع من الكمال الذى يستمد أحكامه من العواطف المتسقة لا من المعايير المنضبطة، ولا شك أن الذين يحاولون محاكاته سوف تزل أقدامهم عندما يتبين لهم أن البناء الذى يستندون إليه مشيد من الهواء ! وأما الذين يرونه كاتب مقالات أدبية أكثر من كونه فيلسوفا فإن رأيهم هذا بعيد كل البعد عن الصواب حيث أوضحنا فى موضع سابق أن أسلوبه متكامل مع فكره[2]، وأنه يعكس إحساسًا محكما بتشابك الأشياء وتعقّدها، مما يتيح لأوكشوط أن يكشف عما تفتقر إليه أدوات الفلاسفة الآخرين.

إن الفهم المتعمق للخبرة الإنسانية يتكون من بناء متشابك متماسك لا ينبنى على أصوليات ولا يتمخض عن مطلقات، وإن رفضنا استبعاد عنصر من عناصر الخبرة لحساب عنصر آخر هو الدافع الأساسى للفكر الفلسفى بأسره[3].

---

(١) المرجع السابق، ص.ص٢٨٩-٢٩٠.

(٢) قارن هـ.و. جرينليف فى كتابه «أطروحة مضيئة، السياسة الفلسفية عند أوكشوط» (لندن، ١٩٦٦)، ص٨٨٠.

(٣) أوكشوط، مقدمة إلى لفياثان، ص١٥.

كارل بوبر

بقلم: أنطونى كوينتون

إذا نظرنا إلى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية، ونعنى بهم لوك وبنتام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات، وهو فى ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقَى إليها الشك، إنها حقوق واضحة بذاتها فى رأيه يدركها العقل كما يدرك البدهيات الرياضية، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل فى أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقى، ففى الوقت الذى نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به، بل إنه كثيرا ما يعتدى على سواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة إلى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدِى، وتنتصف للمُعتدَى عليه، وتضمن للجميع حقوقهم وفى مقدمتها حق الحياة، ذلك الحق الذى يتسم بأولوية مطلقة إذا ما قورن بغيره من الحقوق، وهى أولوية واضحة بذاتها كذلك، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة إلى برهان.

أما عند بنتام وعند جيمس مل، فإن الحرية وما يدور فى فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست فى حد ذاتها خيرا بدهيًا واضحا بذاته، إنها ليست مما يستغنى عن البرهان، بل إنها أحوج ما تكون إلى البرهنة العقلية، ومن هنا فإن اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف فى رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من

الخير، فالمنفعة وحدها هى الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج إلى برهان، ومن ثم فقد دعا بنتام إلى إطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات إلى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواه على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة.

ومن ثَم فلا ينبغى أن توضع العراقيل والقيود التى تحدُّ حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره – فيما يبدو – على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتهن دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التى انتخبتهم ودفعت بهم إلى موقع السلطة.

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية موقفا واضحا، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا، صحيح أنهما كليهما – وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشكل الإنسان وتطبعه بقالب معين – كانا يرفضان القول بأن هناك إنسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة، صحيح أننا يمكننا أن نتلمَّس نوعا من الإيمان بالمساواة فى تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى «علينا أن نحسب الواحد واحدا، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد»، وصحيح كذلك أن ما أشار إليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة صحيح أنه ينطوى على دعوة ضمنية إلى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له إذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد، أو الذى ليس لديه شىء على الإطلاق من هذه الخبرات فإن منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتخم بالخيرات، وهكذا فإن الوصول إلى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع الخيرات بالتساوى قدر الإمكان،.. ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة، إلا أن موقفهما من المساواة لم يعلنا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلنا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية.

ثم يجىء جون ستيوارت مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معا إيمانهما بالمنفعة ودعوتهما إلى الحرية، وإن كان فى الحقيقة قد طرح تصوراته الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه، فالحرية عند جون ستيوارت مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المنفعة، ..إنها قيمة فى حد ذاتها، ولهذا فهو ينظر إليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغى أن يعلق على أية شروط، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيوارت مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست إلا نوعا من إضفاء الشرعية على التسلط الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية، وأنها كثيرا ما تؤدى فى نهاية المطاف إلى مصادرة الحرية الفردية.

إن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغى أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعوِّد الجماهير على الإحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعى.

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير إلى أن مل وإن كان مؤمنا أشد الإيمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية، إلا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة، إذ إنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب «مبادئ الاقتصاد السياسى» قد اتجه إلى تحبيذ نوع من الاشتراكية التى تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة، وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة.

والواقع أن كتابات جون ستيوارت مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها، وعلى سبيل المثال فما آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة إلا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى نادى بها جون ستيوارت مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى، وما آراء هايك فى الحرية وتقييد سلطة الحكومة إلا ترديد لتلك الآراء التى سبق وأن نادى بها مل، وما يصدُق

على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى.

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك إلى أن صدر كتاب بوبر «المجتمع المفتوح» فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى، وطُرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى طرحها مل.

إن بوبر يذكر فى مقدمة كتابه: «المجتمع المفتوح» أن هذا الكتاب ما هو إلا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر «فقر الاتجاه التاريخى» بأنه موجَّه إلى تلك الأعداد التى لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية، وأصبحوا ضحايا لتلك المقولة الخاطئة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية- وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب إلى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة، وأن إلمامنا بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكّننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة، وبعبارة أخرى فإن المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة، انطلاقا من أن الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ، وما الفلسفات السياسية الشمولية إلا استجابة لتلك المقولة التى تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ.

وفى الوقت نفسه، نجد أن بوبر ـ مثل سائر الليبراليين التقليديين ـ يدافع بشكل مباشر عن المُثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية، وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرًا مستحيلًا من الناحية العملية، إذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو إلى تحقيقها، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها.

ويُلاحظ فى هذا المجال أن بوبر يستند إلى مفهوم المنفعة فى الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافا بيّنًا عن مفهوم بنتام، وجون ستيوارت مل، ويتمثل هذا الاختلاف فى جانبين أساسيين: أولهما يتمثل فى أنه ينظر إلى المنفعة من منظور السلب لا الإيجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة، أما ثانيهما فيتمثل فى أنه يطرح أفكاره فى هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية، ولكن باعتبارها نوعا من الاقتراحات أو التوجهات التى ينبغى أن نتجه إلى تحقيقها.

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن إجمالها فى خطين رئيسين، هما: تفنيد الأسس التاريخية التى ترتكز عليها النظم الشمولية والتى تنطلق منها فى رفضها للديموقراطية الليبرالية، ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية.

وسوف نبدأ أولا بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى عرض دفوعه الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوى دائما على تناقضات منطقية ظاهرية، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التى يدور حولها فكره السياسى.

ولعل أهم الانتقادات التى وجهها بوبر إلى الاتجاه التاريخى هى التى وردت فى كتابه «فقر الاتجاه التاريخى» والذى يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسى فى تحديد مسار التاريخ، ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالى أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف تتجه إليه حركة التاريخ.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذى يتحكم فى التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجيا. صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التى تشتمل عليها الذرَّة يمكن أن تُستغل فى صناعة قنابل مدمرة، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملى، ومن ثَم يمكن التحكم فى مسار التاريخ على نحو معين.

ومن ناحية ثانية فإن بوبر يوجه النقد إلى منهج التاريخيين فى قياسهم للمجتمع الإنسانى على الطبيعة، حيث يعمد بعضهم مثلا إلى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية، فى حين يلجأ آخرون إلى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها، وفى رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوى على خطأ جسيم وضلال بيِّن، فالمجموعة الشمسية تتحكم فى حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل أجنبية خارج هذا المزيج المتجانس، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جدا من العوامل المتباينة التى يصعب حصرها، ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التى يحملها الجنس البشرى والتى يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - إن لم يَسْتحِلْ- حساب مسارها.

وهكذا، فإذا أخذنا فى الاعتبار هذا الكَمَّ الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشىء عنها لا يمثله قانون محدد الاتجاه، وهكذا فإن الصيغة الشهيرة التى صاغها سبنسر للتطور والتى تقوم على التفاضل والتكامل ما هى إلا صيغة مبهمة فضفاضة لا يمكن الاستناد إليها إطلاقا فى وضع أية تنبؤات بالمستقبل.

فإذا انتقلنا إلى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية، وهو ما يعمد إليه مؤرخون من أمثال توينبى وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تمامًا، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعًا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبى. أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهى لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحى.

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التى يسوقها أنصار هذه المقارنات، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية فى هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم، ومن ثم فإن هدم هذه المقارنات - إن كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية- لابد أن يتأتَّى من خلال إنجازات المؤرخين لا من خلال إنجاز الفلاسفة.

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب التنبؤات التى قال بها أنصار الاتجاه التاريخى، وعلى سبيل المثال فإن الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا لم تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم فى سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة، فضلا عن أن الثورة الاشتراكية التى تنبأ بها ماركس قد حدثت فى بلد زراعى وهو روسيا القيصرية ولم تحدث فى بلد صناعى متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية.

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات الشمولية ربطا مباشرا، بمعنى أن القول بالحتم التاريخى يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ إلى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة، وهم: أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخى من ناحية، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا إلى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية.

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخى؛ تأسيسا على نظريته فى تطور أشكال الحكومات والتى وردت فى الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل فى الدولة المثالية التى يحكمها الفلاسفة والتى سرعان ما تتدهور وتنتقل إلى نظام تيموقراطى حربى، ثم إلى نظام تيموقراطى بلوتوقراطى، ثم يصل بها التدهور إلى مستوى ديموقراطية الغوغاء، وهو الأمر الذى يفسح المجال فى نهاية المطاف لكى يقفز الطغاة الجهلاء إلى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور.

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون، أما فكره الشمولى فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التى يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقفلة على نفسها، والتى تمسك فى يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها فى ذلك أحد من عامة الناس، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولى من خلال الطريقة التى يتم بها إعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم إخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على إنكار الذات، على نحو يذكِّرنا بطريقة إعداد الكادرات فى

الأحزاب التى أنشأها هتلر ولينين، ثم يتضح هذا الطابع كذلك فى الطريقة التى تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا إلى تحقيق المصلحة العامة.

وهنا نتوقف لكى نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التى ينسبها بوبر إلى افلاطون من جانب آخر، إذ إننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو إلى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس، ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة فى الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صمّاء فى جهاز الدولة.

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو إلى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هى المؤهلة لهذه المهمة، تماما كما ينبغى أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التى تتناسب معها، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا Totalitarian، فإذا انتقلنا إلى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخى لا يحتاج بطبيعة الحال إلى إيضاح، لكن الذى يحتاج حقا إلى وقفة متأنية هو ما ينسبه إليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوى أحيانا على قدر كبير من المغالاة.

إن بوبر يعرض لستّ مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح الفاشية، وهذه المبادئ هى:

أ-القومية والإيمان بضرورة إذعان الفرد لإرادة الأمة واعتبار كلمتها هى الكلمة العليا.

ب-العداء الطبيعى بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال الحرب.

جـ-الفضيلة الأخلاقية العليا هى مصلحة الدولة.

د-تمجيد الحرب.

هـ-التأكيد على دور العظماء والأفذاذ.

و-الإعلاء من شأن البطولة.

وعلى الرغم من أن هيجل لم يَدْعُ إلى إنشاء تلك المؤسسات والأنظمة التى عرفتها فاشية القرن العشرين، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الإرهاب والقهر، والسيطرة على أجهزة الإعلام القائمة على الكذب والتضليل، فإن نزعاته القومية العسكرية، وعدم اعتداده بقيمة الفرد إلا بقدر ما يخدم الدولة، كل هذا يجعله فى نظر بوبر اقل احتراما مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة إنشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية، بل إن هذه المجالس النيابية التى ينادى بها هيجل ما هى فى حقيقة الأمر إلا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة إلى حد كبير فى حين تظل السلطة الحقيقية فى أيدى البيروقراطية التى يسيطر عليها الحكام.

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر إلى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتدادا مريضا لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقا مباشرا لتلك الفلسفة، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر إلى هيجل باعتباره مُنظّرًا لألمانيا الوهلمينية أكثر من كونه مُنظرًا لألمانيا الهتلرية، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية، خاصة وأن هتلر نفسه لم يكن يخفى احتقاره الشديد للنظريات التجريدية، حتى إن القدر الضئيل الذى قرأه هتلر من كتاب (أسطورة القرن العشرين) لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعا ويصفه بأنه «شديد التجريد» !.

إن إيديولوجية هتلر ترتكز بشكل محورى على فكرة مخبولة عن النقاء العرقى، وهى فكرة سيطرت على ذهنه، وجعلته يحاول التماس الحلول لمواجهة ذلك الوهم الذى تملَّكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم ألمانيا!.

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم إسهاما فعالا فى تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردى، ومن خلال دفاعه القوى المتماسك عن المذهب الجمعى، بل إن بوبر نفسه أقرب ما يكون إلى قبول المذهب الجمعى بمعناه المنهجى، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير فى العلوم الاجتماعية، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس فى جانب واحد إزاء جون ستيوارت مل الذى يقف من هذه

القضية فى جانب آخر مقابل، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغى استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية، تلك المبادئ السيكولوجية التى تتسم بأنها صادقة فى كل زمان ومكان.

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل، إلا أنه لا يرى ثمة تعارضًا على الإطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير فى ميدان العلم الاجتماعى ورفض الجمعية من منطلق أخلاقى، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعى من أن الفرد ينبغى أن يُسخَّر لرفاهة المجموع دون أى اعتداد بكيانه الفردى الخاص.

فإذا ما انتقلنا بعد هذا إلى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية، فإن هذه المحاولة سوف تبدو لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبيانى، ذلك أن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج إلى نظر أو بيان، ومع هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة إلى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أية عناصر شمولية واضحة، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالى الذى يدعو إليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى[1]، تختفى فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات.

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس، وعلى سبيل المثال فإن فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوة المثقفين الثوريين إنما هو اختراع لينينى خالص، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى تطبيق ستالينى، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح «دكتاتورية البروليتاريا».

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية فحسب، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى هذه العقيدة لا يلعب دورًا حاسمًا، على العكس من

---

(١) لا نميل كثيرا إلى الترجمة الشائعة ونعنى بها «فوضوية» كمرادف عربى لمصطلح الأناركية ونفضل استخدامها مستعربة لا مترجمة، فإذا كان لابد من ترجمتها فإننا نفضل انعتاقى بدلا من فوضوى. (المترجم).

ذلك تمامًا فإن الشق الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى، وبوجه خاص نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضع هذه النظرية فى إطارها الصحيح.

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبى، وصحيح أنها تتسم بالعنف، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية.

إن كل ما يعنيه ماركس بنظرته التاريخية يمكن إجماله ببساطة خلافًا للفهم الشائع المغلوط فى أن قيام ثورة البروليتاريا هو الشرط الاجتماعى الذى يمكن للإنسان من خلاله أن يحقق ذاته وأن يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادى.

لا مناص لنا إذًا من أن نخلص مما سبق إلى أن الربط الذى أقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزال والركاكة؛ خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم أولئك الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره، فأفلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعى من منظور أخلاقى وقد أدى بهما هذا إلى طرح نظريات سياسية تتسم فى المقام الأول بطابع سلطوى، وإن اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية، فضلا عن ذلك فإن أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من أنصار الاتجاه التاريخى استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم، ومع هذا فإنه حتى إذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه – وهو أمر غير صحيح لأن هيجل وحده هو الذى يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخى – إذا سلّمنا بهذا جدلا، فإن الخصائص الشمولية التى تنطوى عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية إلا بروابط واهية، أما ماركس وإن كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخى فإنه ليس شموليا على الإطلاق.

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخى إلى نقطة أخرى فى فكر بوبر، تلك هى الصلة بين الاتجاه التاريخى والفكر الليبرالى وهى صلة لم يتطرق إليها المفكرون إلا فيما ندر، ولعل كوندورسيه هو المفكر المنهجى الوحيد الذى قال بأن اقتصاد الديموقراطية الليبرالية أمر حتمى تفرضه قوانين معينة للتقدم.

ومن نـاحية أخرى نجد إشارة ضمنية إلى هذا المعنى فى عبارة اقتبسها بوبر من هـ. أ. ل فيشر يقول فيها: «إن التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ، لكنه مع هذا ليس جزءًا من قوانينه الطبيعية».

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكى يصوب خطأ معينا، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالى. وحقا إن من الطبيعى بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والأسانيد التى تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة فى التغيير تظل فى نهاية المطاف هى العامل الحاسم فى عملية التغيير، وما قوانين التاريخ إلا عوامل تأكيد لا عوامل حسم،... إنها عوامل لبعث الطمأنينة لدى كل من يرتكنون إليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من الشموليين أم الليبراليين.

إن التفاؤل المفرط الذى أشار إليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا لفظ «يوتوبيا»، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين والكُتَّاب، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا إلى تلك الأفكار التى لا يبالى أصحابها بمدى واقعيتها أو قابليتها للتحقيق، وبعبارة أخرى بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى إذا كان غير قابل للتنفيذ، أو إذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها.

وفى المقابل، فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى إذا كان قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال إجراءات محددة يتحول من خلالها الواقع الراهن إلى النموذج المنشود.

وعلى سبيل المثال، فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند إلى أنهما قد أفاضا فى وصف الإجراءات الواقعية التى سوف تؤدى إلى تحقيق الاشتراكية، ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تُخلى الطريق أمام الاشتراكية كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى.

فإذا ما انتقلنا إلى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف إلى حد ما، فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لإعادة البنيان الاجتماعى، وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة من الموجِّهات والمحدِّدات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل، وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة

الاجتماعية إنما هى فى الواقع ذات نتائج مدمرة، وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة «خطوة .. فخطوة»، وبعبارة أخرى سياسة تستهدف مواجهة المساوئ الاجتماعية الراهنة ومحاولة إصلاحها دون التقيد بإطار مثالى يستهدف إعادة تنظيم المجتمع بأكمله.

ويلاحظ أن بوبر يرتكز فى مقولته هذه على عدد من الحجج والأسانيد، فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين إلى مَثَل أعلى منشود.

إن العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى ذلك مزاياه أو مساوئه، ورغم ما بلغته هذه العلوم من التقدم فإنها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى، سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة.

وعلى هذا، فإن أى سلوك عقلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية، ويتعين بالتالى على أى برنامج للتغيير أن يمضى قُدُمًا بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم.

كذلك فإن بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك إجماعا على أن إزالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة، ومن ثم فإن أى برنامج شامل، بل إن مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع إلا بقدر كبير من القهر والعنف.

ثم يضيف بوبر إلى الحجتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل إلى نهاية المطاف، وهنا يتساءل بوبر أليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون إليها؟ وما العمل إذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء!!؟ ..وحتى إذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها، فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من

الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار؟.

والواقع أن نظرية بوبر فى الإصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية، فالعلم لا يصل إلى حقائق نهائية دفعة واحدة، ولكنه يقترب من الحقائق شيئًا فشيئًا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث التى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة، ومع هذا فإن بوبر لا يكنُّ كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء.

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسبان المخططين لها، بل إنها كثيرا ما انحرفت عن مسارها الأصلى وتفرعت إلى مسارات فرعية سالبة، على الرغم من هذا كله فإننا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الإصلاح التدريجى لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الإطلاق، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم.

ومع هذا فإن نظرة واحدة فاحصة إلى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها، صحيح أن إجراءات الإصلاح التدريجى لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لابد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى، وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية، تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية.

ننتقل بعد هذا إلى مسألة أخرى من المسائل التى عُنى بوبر بتناولها، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة، وفى رأيه أن

استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لأى مشتغل بالفلسفة، ومع هذا فإن هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف إلى نوع من العقم، هناك من يسرفون إسرافًا شديدًا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يبتعد به كثيرًا عن معناه الشائع المستقر، وهذا فى الواقع لن يؤدى إلى دقة فى الفهم، على العكس تمامًا فسوف يؤدى فى رأى بوبر إلى الفوضى واضطراب المفاهيم، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها: «إفناء الفرد لذاته من أجل الدولة»، فمثل هذا التعريف إنما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد إزالة القيود والعوائق، عل العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية، وعلى سبيل المثال لابد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها إذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد، إذ لا يكفى إطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود إطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم !، فإذا انتقلنا من معنى «الحرية» إلى معنى «المساواة» وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا أو قانونيا، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات، فإن بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديموقراطيات الغربية المتقدمة، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الإرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى، «دعه يعمل، دعه يمر»، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال.

إن أهم ما فى الديموقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لجماهير المحكومين فرصة تغيير حكامهم بدون الحاجة إلى العنف، ومن هنا نجد أنه يعرِّف الديموقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والإكراه، وإذا كان خصوم الديموقراطية يقولون بأن

الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديموقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله إن الديموقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى، إنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق ضمانا تامًا.

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة إلى تلك المشكلة التى تطرق إليها جون ستيوارت مل وتوكفيل ونعنى بها إمكانية تحول الديموقراطية إلى طغيان الأغلبية، وإن كان فى الواقع قد تطرق إليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات إلى الرأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والإجماع كما يوحى بذلك اسمه، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم باللافردية، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرًا ما تفتقر إلى الحكمة والصواب.

من هنا فإن بوبر لا يدافع عن الديموقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيًا، وبعبارة أخرى فهى خير من غيرها فحسب، وعلى حد تعبيره فإن الديموقراطية وحدها هى التى تضع إطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للإصلاح دون عنف، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لإعمال العقل فى المسائل السياسية، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخلى عنها، ولا يبرر إطلاقا أن توضع السلطة فى أيدى القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال.

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر، وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم، غير أن هذا التفوق لا ينبغى بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة فى الحكم، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع فى الخطأ رغم موهبته وتفوقه، والحق أن المتفوق الحقيقى فى رأى بوبر هو ذلك الذى يعى حدود تفوقه، والذى يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال بالغا ما بلغ من التفوق، وباختصار فإن النموذج الذى وضعه سقراط والذى صور فيه الإنسان كائنا معرضا للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذى صوره أفلاطون. وما دام الأمر كذلك، فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل فى إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة وماهية الديموقراطية.

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديموقراطية ليست خيرا خالصا ولا هى كذلك بالخير المطلق، بل إن بوبر يمضى أكثر من ذلك ليقرر بأن القول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما ينطوى بالضرورى على مفارقات منطقية واضحة سيان فى ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديموقراطية المطلقة للجميع، وهو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قِبل الدولة لضمان هذا التكافؤ، فى حين أن وجود الضوابط ما هو فى حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية وتقييد لها، وسوف نعود فى سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر، لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة وماهية الوظائف التى تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها فى أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الإنسانية، ..ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذه الحرية، إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية فى ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته.

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الإنسان فى العيش فى أمان، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة مع تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا إلى جنب مع حق الحياة.

ولنعد الآن إلى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمل هذه المبادئ فى أربعة، هى: السيادة Souvereignty والديموقراطية Demoeracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديموقراطية باعتبار أن الديموقراطية صورة خاصة من صور السيادة، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلّا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين، سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى.

فإذا نظرنا إلى الزوج الأول من هذه المبادئ، ونعنى به محور السيادة – الديموقراطية – ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى

احتمال تنازل الشعب عن سيادته إلى حاكم مستبد، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى إلا من خلال جعل السيادة أمرًا غير قابل للتصرف أو التنازل، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته.

وبالمثل، فإننا إذا نظرنا إلى المحور الثانى، محور الحرية - التسامح- فإن إطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة إتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء، طالما أن حرية أى إنسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه، وبالمثل فإن إطلاق مبدأ التسامح إنما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها.

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى إطلالة عامة على كتاب «المجتمع المفتوح» الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط أوروبا فى فترة ما بين الحربين، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة.

كما تطرق الكتاب إلى موضوعات أخرى، من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز، ومن ثم فإن إقامة الأمن والسلام على مستوى المجتمع الدولى ينبغى أن يتحقق بنفس الطريقة التى يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة.

كما تطرق الكتاب كذلك إلى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها، وفى هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم إنجازاته الفكرية.

والواقع أن الإسهام الذى قدمه بوبر إلى النظرية السياسية هو إسهام مزدوج الطابع، فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل، حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعانى مأزقًا حقيقيًا.

برتراند دى جوفينيل
الكفاءة واليُسْر

بقلم: كارل سليفن

اهتمام برتراند دى جوفينيل بالنظرية السياسية نابع من جهوده لتحسين المنظمات السياسية والاقتصادية أكثر من كونه نابعا من التأمل الأكاديمى، فلقد اهتم اهتماما عميقا بالاضطرابات والأحداث الجسيمة التى شهدتها أمريكا وأوروبا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، وباعتباره مراسلًا صحفيًا أجنبيًا فقد سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ١٩٣١ لكى يكتب تقريرًا عن آثار الكساد، وفى عام ١٩٣٦ أجرى مقابلة مع كل من هتلر وموسولينى، ومن ثم فليس عجيبا أن تجىء أعماله وهل لا تحمل إلا أقل القليل من سمات تلك العزلة التى اتسم بها الفكر الفرنسى فى غالبيته منذ أواخر العشرينيات[١].

إن شهرة جوفينيل كمُنظِّر سياسى تعتمد أساسا على أربعة كتب نشرت بعد الحرب العالمية الثانية، وهى «فى القوة»، و«السلطة»، و«النظرية السياسية المحضة» ثم «فن الحدس»[٢]. وهى كتب تنتمى جميعها إلى تقاليد ذلك التراث العظيم الممتد فى مجال الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس بعدما زعم البعض أنه قد آل إلى الوضعيين

---

(١) انظر: هـ. ستيوارت هيوز، «الطريق المسدود»، (نيويورك ١٩٦٦)، من ص١ إلى ص١٨.

(٢) نشر كتاب فى «القوة» فى جينيف عام ١٩٤٥ بالفرنسية بعنوان Du pouvoir، ثم نشر بالإنجليزية بعنوان «on power» ترجمة ج.ف. هنتنجدون (لندن ونيويورك ١٩٤٨)، أما كتاب «السلطة» فقد نشر بالفرنسية فى باريس عام ١٩٥٥ بعنوان de la souverainetè، ثم ترجمه هنتنجدون إلى الإنجليزية ونشره تحت عنوان sovereignty (كامبريدج، ١٩٥٧)، أما كتاب «النظرية السياسية المحضة» (كامبريدج، ١٩٦٣)، فقد كتب أصلًا باللغة الإنجليزية، وأما كتاب فن الحدس فقد نشر بالفرنسية فى موناكو ١٩٦٤ بعنوان L'art de la conjecture ثم ترجمه ن. لارى إلى الإنجليزية ونشر بعنوان «The Art of conjecture»، لندن ١٩٦٧.

الجدد. وإن كتاب «السلطة»بوجه خاص هو علامة مهمة من العلامات التى امتدت بها تقاليد هذا التراث إلى منتصف الخمسينيات حيث استُقبل هذا الكتاب بوصفه كذلك، ولقد لقى هذا الكتاب ثناء ومديحا مفرطا فى بعض الحالات - من جانب أولئك الذين ينظرون إلى الفلسفة السياسية باعتبارها ميدانا متميزا له دلالته، أما أولئك الذين لا ينظرون إليها باعتبارها كذلك فقد عمدوا ببساطة شديدة إلى تجاهله[1].

إن هذه الكتب الأربعة جميعها تميل وبدرجات متفاوتة إلى الطابع الاستكشافى، حيث تنزع إلى استعراض كافة الجوانب المتعلقة بالمسائل التى تتناولها أكثر من محاولتها للوصول إلى نتائج نهائية فى مجالات محددة، إن كلا منها لم يكتب باعتباره جزءًا من نسق شامل متكامل، ولكنها فى مجموعها تقدم تحليلا عاما رفيع المستوى للسياسة ثم تربطه بطبيعة القرارات التى تواجه المجتمعات المعاصرة فى الواقع العملى.

إن الأساس الذى ينبنى عليه فكر جوفينيل يتمثل فى مفهوم مزدوج للطبيعة الإنسانية، فالإنسان لديه قدرة على تغيير نفسه وعلى تغيير البيئة من حوله، ولكن قدرته هذه تتصادم مع حاجته الفيزيقية والنفسية إلى الاستقرار، ومن ثم فإن نظرية جوفينيل السياسية تحاول أن تبين كيفية إمكان تحقيق توازن مناسب ينطوى على أكبر قدر ممكن من التحسين لظروف الحياة الإنسانية مع أقل قدر ممكن من الإرباك.

إن صعوبة تحقيق مثل هذا التوازن تبدى أكثر ما تبدى فى أعمال جوفينيل الاقتصادية، حيث عرض لهذه المشكلة فى كتابه الأول «الاقتصاد الموجَّه L'economie dirigee»[2]، والذى كان من بواكير إصداراته فى عام ١٩٢٨، والذى تضمن رفضه لنظام السوق الذى لا يخضع للتوجيه، انطلاقا من أن الآلية التى تحكمه والتى يفترض

(١) ربما كانت أكثر العروض حماسا لهذا الكتاب هو ما ورد فى الملحق الأدبى للتايمز فى ١٨ أكتوبر ١٩٥٧، حيث أشار كاتب العرض إلى كتاب السلطة باعتباره «كتابا عظيما فى مجال الفلسفة السياسية ينبغى أن يرقى إلى مرتبة الروائع».

(٢) «الاقتصاد الموجه «L'economie dirigee» ، (باريس، ١٩٢٨) هو فى الأصل مجموعة من المقالات المنشورة فى المجلة الشهرية «عصرنا«Notre temps، ما بين أكتوبر ١٩٢٧، ويونيو ١٩٢٨.

فيها أنها سوف تضمن كفاءة الإنتاج وانخفاض الأسعار، قد أثبتت أنها آلية تدمر نفسها بنفسها، ففى ظل هذا النظام نجد أن المشروعات غير الناجحة فى المنافسة سرعان ما يتم التخلص منها أو تضطر إلى الانضواء تحت راية خصومها الأكثر منها كفاءة، وهكذا ينخفض بالتدريج عدد المنشآت العاملة فى كل قطاع ولا يبقى فى النهاية سوى عدد قليل قادر على التحكم فى الأسعار وتضخيم هامش الربح، من خلال الاتفاق فيما بينها على سياسة موحدة للإنتاج والأسعار والحيلولة دون دخول منشآت جديدة إلى حلبة المنافسة، وبمجرد أن تتحقق السيادة لهذه الشركات التى أصبحت فى وضع احتكارى أو شبيه بالاحتكارى فإنها تفقد روح الإبداع والتحديث وتعمد إلى محاربة الابتكار، فضلا عن ذلك فإن هذا النظام يتعرض لأزمات دورية يتضاءل فيها مستوى التشغيل وتنتشر فيها البطالة على نطاق واسع، ومع هذا فإن رفض جوفينيل لنظام السوق الحرة لم يَقُدْه إلى احتضان التخطيط المركزى، حيث إنه كان مؤمنا بأن مساوئه لا تقل - إلا فى حدود هامشية- عن النظام النقيض وذلك إذا ما نظرنا إلى النتائج فى حصادها النهائى.

إن التخطيط الشامل للاقتصاد على مستوى المجتمع بأسره هو أمر معقد ومتشابك، إلى الحد الذى لا يمكن معه أداؤه دون قدر كبير من الفاقد وانخفاض مستوى الكفاءة، فضلا عن أنه يتفادى خطر البطالة من خلال إلغاء حرية الفرد فى اختيار نوع ومكان عمله، ورغم أن الملكية قائمة بشكل جماعى فإن العلاقة بين العمال والمديرين لا تختلف اختلافا جوهريا عنها فى ظل نظام السوق، وهكذا فإن المزايا النظرية لكلا النظامين تحجُبُها مثالبهما فى التطبيق العملى، والمستهلكون فى كلا النظامين يعانون من عدم تشجيع الابتكارات التى تكفل الحد الأقصى من الكَمِّ والكيف بالنسبة للمنتجات، كما يعانون من أن تفضيلاتهم لا تجد صدى كافيا لها لدى ما ينتجه المنتجون، وفى الوقت نفسه فإن العمال يعانون من خضوعهم التام للآلة من ناحية، ومن رقابة المراقبين من ناحية ثانية، ومن الخوف الدائم من الوقوع فى براثن البطالة أو النقل التعسفى من ناحية ثالثة. والأكثر خطرًا على المدى الطويل أن أيًا من النظامين لا يلقى بالًا إلى المستقبل ولا يحسب حسابه، فكلاهما يبدد الموارد الطبيعية ويدمر البيئة بشكل عشوائى ولكنه بالغ التأثير والجسامة.

إن السبيل إلى تجنب كل هذه المساوئ يتمثل فى إقامة ما أطلق عليه جوفينيل «الاقتصاد الموجه guided economy»[1]، وفى ظل هذا المفهوم فإن عمليات الإنتاج والتوزيع ينبغى أن تظل فى يد القطاع الخاص ولكن فى ظل إطار تحدده الدولة وتفرضه فرضا من خلال سياساتها النقدية والمالية الملزمة، وعلى سبيل المثال يمكن أن تتدخل الدولة لضمان الحد الأدنى للأجور، من خلال وضع ضوابط لمنح التسهيلات الائتمانية بحيث لا تمنح إلا لأولئك المنظمين الذين يلتزمون بالحدود الدنيا التى تحددها الدولة أو يتجاوزونها، أما الذين لا يلتزمون بهذه الحدود فإنهم يُحرمون منها، كذلك يمكن للدولة أن تتدخل فى توجيه الأنماط الاستهلاكية من خلال تشجيعها لبعض قطاعات الاقتصاد على النمو، أو تضييقها الخناق على قطاعات أخرى وإرغامها على التقلص من خلال استخدامها لوسائل وتدابير أخرى غير مجرد الربح أو تعظيم الناتج، ففى كل قطاع من قطاعات الإنتاج يمكن تقديم الدعم للمشروعات الجديدة التى تعتزم الدخول فى هذا القطاع، كما يمكن تقديم المساعدات والمكافآت لأصحاب الابتكارات الفنية فى مواجهة ما تقوم به المنشآت الراسخة من محاولات لخنقهم، وفضلا عن ذلك فإنه يمكن المحافظة على الطلب الكلى وبالتالى على مستوى التشغيل عند معدلات مرتفعة من خلال اتباع سياسات ضريبية معينة وحجم معين للإنفاق العام. إن ما يستهدفه جوفينيل فى نهاية المطاف هو إيجاد نظام يقوم فيه المشروع الخاص – الذى يسعى إلى تحقيق التراكم الرأسمالى- بتحقيق أكبر قدر ممكن من الكفاءة الإنتاجية والنمو الاقتصادى، فى ظل توجيه معين من سلطة مركزية تضع فى اعتبارها تحقيق مصلحة المجتمع ككل ومصلحة كل فرد فيه فى مواجهة المصالح المتكتلة والمتحالفة بشكل منظم، وانطلاقا من المجال الاقتصادى فإنه يمكن القول بأن أفكار جوفينيل عن «الاقتصاد الموجه» تعبر فى الوقت ذاته عن تصوره للوظيفة المثلى للدولة فى علاقتها بالأفراد والجماعات، رغم أن الكثير من الموضوعات السياسية التى تعرض لها بالتفصيل فيما بعد قد ورد ذكرها فى كتاب «الاقتصاد الموجه» بشكل مجمل وعارض، بل إن بعضها لم يرد له ذكر على الإطلاق.

(١) يشير كارل سليفين كاتب هذه الدراسة فى هذا الموضع من الهامش المثبت فى الأصل إلى أن تعبير guided economy هو أقرب ترجمة إنجليزية لما أطلق عليه جوفينيل بالفرنسية L'economie dirigee، وهو ما لا ينبغى فهمه على أنه مرادف للاقتصاد المخطط planned economy بحال من الأحوال، وبعبارة أخرى فإن جوفينيل يفرق بين ما يطلق عليه «الاقتصاد الموجه» وما يطلق عليه الاقتصاد المخطط، وذلك خلافًا للاستخدام الشائع عند البعض الذى يوحد بين المصطلحين. (المترجم) .

إن نقطة البدء لنضج النظرية السياسية عند جوفينيل تتمثل فى الحرب العالمية الثانية، تلك التى تمخض عنها الموضوع الرئيس لكتابه «فى القوة»، والتى أرغمته على الإقامة فى سويسرا ما بين عامَىْ ١٩٤٣ وعام ١٩٤٥؛ مما أتاح له من الفراغ ما يكفى لتأليف كتابه هذا، الذى يشرح فيه كيف ولماذا تعمد الحكومات المركزية بشكل متواصل إلى مد سلطاتها وبسطها على المجتمعات فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، وما اتساع نطاق الحروب إلا خير دليل على ذلك، فعندما يشتعل النزاع بين دولتين فإن درجة التدمير تتفاوت تبعا لمدى سيطرة الدولة على الموارد المتاحة فى المجتمع ككل، وهكذا فإن جوفينيل يتخذ من الحرب العالمية الثانية التى لا تزال ماثلة فى أذهان قرائه، يتخذ منها مثالًا لتأييد دعواه، ومن هنا فإن نمو القوة المركزية - وبغض النظر عن مدى تحقيقها للأهداف المأمولة منها- تمثل فى رأى جوفينيل خطرا جسيما إلى أقصى حد ممكن، ومع هذا فإن بعض نقاده لم يجدوا فى آرائه تلك إلا أنها تعبير عن مفكر ليبرالى من طراز عتيق[1].

والواقع أن جوفينيل فى تناوله لمشكلة الحرية السياسية والاجتماعية، ينهج نهجا ذا ملامح معينة تكشف بوضوح عن الصلة التى تربط بينه وبين أفكار مفكرين مثل بنجامين كونستانت وآلكسيس دى توكيفيل، وعلى الرغم من ذلك فإن إنجازه الخاص يصب فى الموقف المعاصر بشكل لا يخفى على أحد، وحتى فى كتابه «فى القوة»الذى أثار اللبس فى بعض الأذهان، حتى فى هذا الكتاب نجد أنه لا يهاجم التدخل الحكومى والتوسع فى المركزية فحسب، ولكنه يطرح جزءًا كبيرًا من فلسفته السياسية التى قام بتطويرها وتنقيحها فى أعماله الثلاثة الرئيسة الأخرى. إن الكتب الأربعة تتباين تباينا واسعًا فى مضامينها لكن التوجه الرئيس فيها يظل دائما هو نفس التوجه بحيث تصبح أية محاولة لتحليلها تبعا لتسلسلها الزمنى محاولة لا لزوم لها. ففى حين نجد أن كتاب فن الحدس يقدم ملمحا محددا من ملامح فلسفة جوفينيل السياسية، نجد أن كتاب

---

(١) انظر على سبيل المثال: جوديث شكلار، «ما بعد اليوتوبيا» (برنستون، ١٩٥٧)، ص.ص٢٣٦- ٢٤٨، وانظر أيضا: جين توشارد، «تاريخ الفكر السياسى» (باريس ١٩٥٩، الجزء الثانى، ص ٨٢٥ و٨٢٦)، وانظر: ج.ب.ماير «الفكر السياسى فى فرنسا» الطبعة الثالثة (لندن ١٩٦١)، ص١٤٢، وانظر: دافيد كتلر «سياسة التغير الاجتماعى» وهو أحد فصول كتاب «انحراف المذهب الجمعى»، الذى قام بإعداده وتحريره وليم كونوللى (نيويورك ١٩٦٩)، ص.ص٢٢٩ -٢٣٠.

السلطة وكتاب «النظرية السياسية المحضة»يطرحان فلسفته السياسية ككل ومن ثم فسوف نركز عليهما.

إن أفضل نقطة للبدء تتمثل فى نظرة جوفينيل للوضع الإنسانى والتى نجدها فى «بدهيات الإنسان axioms of man»[1]. إن البشر يتطورون فى إطار البنية البيئية التى يتيحها المجتمع الذى يولدون فيه، حيث تبدأ معايشة تلك البنية بالاتصال الوثيق بين الإنسان وأبويه أو من يحلون محلهما، ثم تظل تنمو تلك المعايشة مع الزمن إلى أن يستهلك الفرد قدرته على الارتباط بدوائر أوسع. إن نمط التفكير والسلوك لدى الفرد، وكذلك تصوراته عن الصواب والخطأ، كل ذلك مستمد من البنية البيئية التى ينمو فيها، ومن الطريقة التى يستجيب بها وإزاءها، ومع هذا فإن طريقة استجابته ليست محددة سلفا فهو حر فى اختياره بين البدائل المطروحة وليس بوسعنا أن نتنبأ مقدما بأفعاله على سبيل اليقين، ونتيجة لهذه الحرية يصبح المرء قابلا للتأثر بأولئك الذين يحاولون التأثير عليه، بل إنه يصبح قادرا على محاولة التأثير عليهم فى الوقت ذاته، وفى النهاية وبحكم كونه حرا، وبحكم امتلاكه للأمل فى إمكان التأثير على أفعال الآخرين، فإنه يبنى تصورات معينة للمستقبل أملا فى أن يتمكن من تحقيقها.

إن الازدواجية الأساسية التى تنطوى عليها الطبيعة البشرية، تتمثل فى السعى إلى القوة من ناحية والسعى إلى تحقيق الأمن الاجتماعى فى الوقت ذاته من ناحية أخرى[2]. إن التمكن من السيطرة على الآخرين وتوجيههم هو الوسيلة التى يمكن بها للمرء أن يحدث التغييرات التى ينشدها، وإن الاستقرار هو الذى يضمن له أن ما يتمتع به فى الموقف الراهن لن يضيع منه كنتيجة للتغييرات التى يقوم بها الآخرون، وإن سائر البشر يتسمون بهاتين السمتين معا بقدر أو بآخر وإن كان البعض تغلب عليه إحداهما فى حين تغلب الأخرى على البعض الآخر.

ليس الأفراد وحدهم هم الذين يمكن تصنيفهم فى ضوء هذه الثنائية، فهى تمتد لكى تشمل سائر أنماط المجموعات التى تنطوى عليها الحياة الإنسانية، وهنا يميز جوفينيل

---

(١) «النظرية المحضة»، ص ص٤٦- ٤٧، أيضًا «السلطة»، ص ص٣٣، ٤١-٧٠، ٢٢٠، فن الحدس ص ص٣-١١، ٢٥-٣٢.

(٢)«فى القوه»، ص١٢.

بين نموذجين من الجماعات يقف كل منهما فى الطرف المقابل تمامًا للنموذج الآخر، ويتمثل أولهما فى نموذج الإنسان المحافظ فى حين يتمثل ثانيهما فى نموذج الإنسان الذى ينزع إلى التغيير[1].

إن خير مثال للنموذج الأول يتجلى فى تلك الجماعات التى تقيم فى مسكن واحد، والتى تربط بينها علاقات الزواج والأبوَّة والتبنى حيث تتم تنشئة الأطفال وتربيتهم طبقًا لنمط معين، فى الوقت الذى يتم فيه رعاية الكبار والمحافظة عليهم، وهذا النمط من الجماعات يتسم بالاستقرار والتمايز حيث إن الصغار والمسنين كليهما لا يستطيعون تلبية احتياجاتهم بأنفسهم ويعتمدون بشكل كلى على ما يقدمه لهم من هم فى سن العمل من العون والمساعدة المنتظمة، غير أن ضرورات العيش لا تفسر بشكل كلى طبيعة شخصية الجماعات المتساكنة (التى تعيش معا فى مسكن واحد)، فالاستعداد للطاعة التى يرغم عليها الطفل إرغاما فى بداية الأمر سرعان ما تتحول تدريجيا إلى استعداد طوعى لقبول مقترحات الآخرين، وهذا هو الأساس الذى تنبنى عليه كافة أشكال التعاون الإنسانى سواء كانت تستهدف المحافظة أو التغيير، وهنا نلاحظ أن تحليل جوفينيل يتسم بالقصور بل إنه ربما أوقع القارئ فى شىء من الحيرة والارتباك نظرًا لأنه يتكلم عن هذا النموذج واضعا نصب عينيه مثالا واحدا له هو الأسرة، وهو مثال لا يكفى للأغراض التى يتوخاها جوفينيل، إذ إنه لا يحيط بكل تلك الجماعات التى يجمع بينها نزوع إلى المحافظة على الأوضاع القائمة واستغلالها.

أما النموذج الثانى المتمثل فى «فريق العمل»فقد تناوله جوفينيل بوجه عام دون أن يختزله فى مثال خاص محدد، وهذا النموذج يقف على طرف النقيض من النموذج الأول إذ إنه لا يستهدف العيش والاستهلاك المشترك فى ظل ظروف مستقرة ولكنه يستهدف تعديل الوضع القائم وتوجيهه نحو وجهة بعينها، إذ إن ما يربط بين أعضائه هو الإرادة الواعية لمؤسسيه وقائده الذى يدرك أنه لن يستطيع تحقيق مشروعه منفردا، ومن ثم فهو يحيط نفسه بعدد من الرفاق والأتباع الذين يعينونه على إنجاز مهمته، والواقع أن التقدم الإنسانى بأسره فى سائر المجالات لم يتحقق إلا بفضل مثل هذه الجماعات النشطة.

(١) «السلطة»، ص ص٥٦- ٥٩، ٦٢- ٦٧.

إن جوفينيل يستخدم الثنائية من منظور مختلف لكى يميز بين أنماط مختلفة من المجتمعات، وبالنسبة للغرض الحالى فهو يعتمد على «بيئة المعيشة»التى يوجد فيها الفرد والتى تتجلى فى نمط علاقاته بالآخرين، وهنا نجد أن المجتمعات البدائية والمغلقة تقف فى أحد طرفَى الثنائية حيث نجد أن الفرد معروف شخصيا لجميع الأفراد الذين يقوم بينه وبينهم أى نوع من الإتصال كما أنهم جميعا يعرفون بعضهم البعض، ومثل هذا المجتمع لابد -وبالضرورة- أن يكون صغيرًا ومنعزلًا لأن طاقة الأفراد على معرفة الآخرين هى فى النهاية طاقة محدودة، أما الأجانب فهم بحكم التعريف يقعون خارج البنيان الاجتماعى. ولما كان المجتمع البدائى يمثل نسيجا محكم الالتحام بالمعنى الفيزيقى فهو يمثل حالة قصوى من حالات التماسك الأخلاقى لأية جماعة من الجماعات، حيث نجد أن أفعال الأفراد يمكن التنبؤ بها تماما بشكل مسبق فى ظل منظومة المعايير الخلقية المقبولة من الجميع. وكلما زادت درجة انغلاق المجتمع وبدائيته، ازداد اقترابه من نموذج «الجماعة المتساكنة»وازداد ابتعاده عن نموذج «فريق العمل»، أما الطرف المقابل تماما من هذه الثنائية فهو يتمثل فيما يطلق عليه جوفينيل «الشبكة الاجتماعية المفتوحة»وهنا نجد أن الفرد لا يعرف إلا من خلال نسبة ضئيلة من الذين يتصل بهم، كما أن عددا قليلا من هؤلاء هم الذين يعرفون بعضهم بعضا على المستوى الشخصى، وهذا النوع من المجتمعات يميل إلى الاتساع ويتسم بأنه ذو طابع حسى يتمسك بالمظهر الخارجى. إن ما ينطوى عليه مثل هذا المجتمع من التمايز والتباين يعنى أن وجود الأجانب ليس من شأنه أن يمثل تهديدًا للنظام الأخلاقى، كما أن سلوك أبنائه وأفعالهم لم تعد قابلة للتنبؤ بها سلفا اللهم إلا حينما نكون إزاء تشريع معين يفرض عقوبة معينة على نمط من الأفعال بقصد ضمان الاتساق فى السلوك، وهنا نجد أن جوفينيل يعد كلًا من روسو وهوبز أبرز نصيرين فى العصر الحديث للمجتمعات المغلقة والمفتوحة على التوالى، وفى رأيه أن كلًا منهما يؤسس نظريته على تصور منقوص للطبيعة البشرية، فروسو يتجاهل إرادة التغيير لدى الإنسان، وهوبز يتجاهل نزوع الإنسان إلى الأمان الوجدانى (فى مقابل الأمان بمعناه القانونى)، ومن هنا فإن جوفينيل يحاول أن يمزج بين ما فى كلتا النظريتين من المزايا حيث ينظر إلى المجتمع المفتوح باعتباره المنطلق لإمكانات التقدم، فى الوقت الذى يدعو فيه إلى استنقاذ كل ما يمكن استنقاذه من التماسك الأخلاقى

الذى ينطوى عليه المجتمع المغلق[1]. ما الذى يربط بين الجماعات المتباينة والمجتمعات المختلفة فى رباط واحد؟؟ إنها السلطة ... تلك التى يعرِّفها جوفينيل بأنها «قدرة البعض على حشد إرادات الآخرين وتوجيه أفعالهم[2]»، وهذه السلطة قد تتخذ شكلا طبيعيا أو قانونيا، حيث نجد جوفينيل فى كتابه الذى يحمل هذا العنوان يشير إلى هذين الشكلين بأنهما سلطة الأمر الواقع de facto والسلطة الشرعية de jure على التوالى، وأما فى كتابه «النظرية السياسية المحضة» فهو يكف عن هذه التسمية ويعمد بدلا من ذلك إلى كتابة كلمة السلطة مبدوءة بحرف صغير كلما أراد أن يشير بها إلى سلطة الواقع، فى حين يكتبها مبدوءة بحرف كبير capital letter كلما أراد بها السلطة الشرعية، وهكذا تصبح «authority»مرادفة لسلطة الأمر الواقع، فى حين تغدو السلطة الشرعية Autrhority لا يميزها إلا الحرف الكبير فى بدايتها، وهو أمر كثيرًا ما يثير اللبس ولا نرى له سببا معقولا، ومن ثم فإننا سوف نستخدم هنا المصطلح فى صورته الأولى التى استخدمها فى كتاب «السلطة». إن سلطة الأمر الواقع هى -وكما يشير منطوق لفظها- وضع متحقق فعلًا، فعندما يطيع البعض شخصا لأنهم يحترمونه، وعندما يُبْدون استعدادهم لتنفيذ أمر ما لأنه صادر منه، فإنهم هنا يقبلون سلطته باعتبارها أمرًا واقعًا de facto، أما عندما يطيعونه لا من منطلق الولاء الشخصى وإنما لأنهم يقبلون إطارًا قائمًا سلفًا من القواعد التى تحدد كيفية اختيار من سيتبوأ السلطة، وقد أدى تطبيق هذه القواعد إلى تبوُّئه لسلطته، فإنهم هنا يقبلون سلطته باعتبارها سلطة شرعية de jure[3]، وما الدولة

(١) «السلطة»، ص ص١٢٣-١٢٨، ٢٣١- ٢٤٠، ويلاحظ أن جوفينيل كثيرا ما كتب عن روسو، ولعل أهم ما كتبه عنه يتمثل فى مقدمة طبعته لكتاب العقد الاجتماعى (جنيف، ١٩٤٧)، ولقد أدت هذه الكتابات إلى وضع جوفينيل فى مكانة شديدة الاحترام بين سائر دارسى روسو، انظر على سبيل المثال: هندل، جان جاك روسو، فيلسوفا أخلاقيا، الطبعة الثانية (نيويورك، ١٩٦٢)، ص ص٩-١٠، وانظر: جوديث.ن شكلار، «بشر ومواطنون» (كامبردج، ١٩٦٩)، ص٢٣٠.

(٢) «السلطة»، ص ص٢٩- ٣١، ٧١-٤٨، «النظرية المحضة»، ص ص٩٩- ١٠١، ١١٨-١٢٨.

(٣) هنا نختلف اختلافا بيِّنًا مع كارل سليفين كاتب هذه الدراسة، فالمثال الذى يقدمه لتوضيح المقصود بسلطة الأمر الواقع، لا يحيط بكل الحالات التى تتمثل فيها سلطة الأمر الواقع فى مواجهة السلطة الشرعية، وهو لا يحيط بوجه خاص بتلك الحالة التى يقوم فيها شخص ما أو جهة ما بالاستيلاء على السلطة باستخدام القوة ثم يدين له الآخرون بالطاعة لا من منطلق الولاء أو الاقتناع وإنما من منطلق الخوف من بطشه وتنكيله، كما يحدث مثلا فى حالة الانقلاب العسكرى الذى لا يحظى بقبول شعبى، ففى هذه الحالة نجد أنفسنا إزاء صورة من صور سلطة الأمر الواقع تختلف اختلافا جوهريا عن الصورة =

إلا المنظمة الوحيدة التى يمكن من خلالها ممارسة السلطة الشرعية بمعناها التام، أما سائر التجمعات الأخرى فهى لا تتيح الفرصة إلا لقيام سلطة شبه شرعية، والواقع أن الفارق فى الحالتين لا ينبع من أن الدولة هى المحتكر الوحيد للاستخدام الشرعى للقوة، فهذا لا يفسر الإذعان للدولة إلا فى حالات قليلة جدا[1]، ولكن الفارق يكمن أساسًا فى أن الانتماء إلى الدولة ليس انتماء اختياريا يدخل فيه المرء طواعية كما هى الحال فى انتماءاته الأخرى إلى سائر التجمعات أو التنظيمات التى يدخل فيها بمحض إرادته، والتى ما عليه -إذا ما أراد عصيانها- إلا أن ينسحب منها.

ولأن السلطة الشرعية محددة سلفا بإطار معين من القواعد، لأنها كذلك فهى أمْيَل ما تكون إلى الطابع الاستاتيكى من حيث الإجراءات، وإلى الطابع المحافظ من حيث الآثار، أما سلطة الأمر الواقع فهى على النقيض من ذلك ديناميكية فى الطابع وتقدمية فى التوجه، وهى تشكل لنفسها ضوابطها فى كل مرحلة من مراحل فاعليتها طبقا للدور الذى تلعبه فى تلك المرحلة، ومع هذا فقد يحدث أحيانا أن تتخذ إحدى السلطتين طابع السلطة الأخرى، ولكى يتعامل جوفينيل مع هذه الإشكالية فهو يميز بين السلطة المحافظة والسلطة المجددة (سواء كانت سلطة أمر واقع أم سلطة شرعية)، يميز بينهما بأن يطلق على الأولى وصف الهيمنة أو الملك Rex فى حين يطلق على الثانية وصف الزعامة أو القيادة Dux، وما التوازن بين هذين النوعين: الهيمنة من ناحية والزعامة من ناحية ثانية ما هو إلا الموضوع الرئيس لعلم السياسة فى رأيه[2].

والواقع أن الارتباط بين مفاهيم جوفينيل والمصطلحات اللاتينية التى يستخدمها هو ارتباط شاحب ومبهم، فلفظ Rex الذى يترجم عادة فى اللغة الإنجليزية بالملك

= التى يقدمها سليفين والتى تقوم على الولاء والاقتناع بالشخصية المسيطرة التى هى فى مثاله أقرب ما تكون إلى «الزعيم» لا إلى الحاكم... ومن هنا فإننا لا نتفق مع سليفين فى اعتراضه على ما يعمد إليه جوفينيل من استخدام كلمة السلطه مبدوءة بحرف صغير لكى يشير إلى سلطة الأمر الواقع، ويبدو لنا أن جوفينيل يستخدم الكلمة هنا بنفس الطريقة التى يتعامل بها المرء مع سائر الكلمات التى تشير إلى النكرات وفى هذا تذكير ضمنى للقارئ بتعدد صور (النكرات) ووحدانية صورة المعرفة (متمثلة فى الشرعية)، مما يستوجب استهلالها بحرف كبير (Capital) .... (المترجم).

(١) جوفينيل «السلطة»: ذلك الأمر الكافى، أحد موضوعات كتاب «السلطة» الذى قام بإعداده وتحريره ج. فردريتش، (كامبردج، ١٩٥٨)، ص١٦١٠.

(٢) «السلطة»، ص٢٩٨.

King قد استُخدم أصلا للإشارة إلى ملوك روما السبعة الذين حكموها حكما مطلقا قبل الجمهورية ثم استخدم بعد ذلك للإشارة إلى الملوك التابعين للإمبراطورية، أما لفظ Dux فهو يشير إلى القائد العسكرى المفوض تفويضا مطلقا من الملك أو من مجلس الشيوخ، أو من الشعب، أو من الإمبراطور، ومع هذا فإن جوفينيل يقترب من هذه المعانى عندما يتعقب أصول السلطتين: المحافظة والمجددة لدى بعض المجتمعات البدائية والقبلية[1]، حينما يكون الكاهن الأعلى فى موقع الملك Rex، فى حين يكون القائد المحارب فى موقع الزعيم Dux، وهنا نجد أن الملك يقوم بدور الوساطة بين المجتمع وآلهته، فهو يقيم الطقوس المناسبة وكأنما هو يرسل من خلالها البرقيات إلى الآلهة لكى لا يتعرض مجتمعه لأية تعاسة ممكنة وهو الذى يسيطر على القائد المحارب ويبارك أعماله وإلا لما حظيت بالقداسة بين الناس، فإذا ما استعملنا لغة القاموس الدنيوى، فإن الملك يستخدم سلطته الشرعية من خلال طقوس معينة تستهدف أن تغرس فى نفس القائد - قطرة فقطرة- واجبه فى العمل على خدمة الصالح العام، وهذه الطقوس هى التى تضفى على القائد بحكم الأمر الواقع مظلة الشرعية التى يفتقد إليها فى الأصل.

إن المجتمعات البدائية هى وحدها التى نجد فيها ثنائية الملك/ القائد وقد تحولت إلى مؤسسة، إلى أقصى حد يسمح لنا معنى اللفظ المستخدم أن نميز من خلاله لا بين نوعين من السلطة بل بين نمطين من الأفراد المذعنين لها، ومع هذا فإن جوفينيل يعمد أحيانا إلى ضرب أمثلة من المجتمعات الحديثة ذاتها التى تنطوى على قدر من التعقيد لا يسمح بإبراز مثل هذه الثنائية[2]، بشكل واضح، غير أن جوفينيل عندما يلجأ إلى ضرب هذه الأمثلة فهو لا يستهدف فى تصورنا إلا مجرد الشرح والإيضاح، وليس الإضافة إلى محتوى أفكاره.

إن مهام الملك والزعيم قد تجتمع لدى شخص واحد فى حدود معينة، ليس هذا فحسب ولكنن أى مجتمع يتجاوز المرحلة البدائية لا بد وأن يشتمل على أناس يمارسون

---

(١) «القوة»، ص ص٨٣- ٤٨، «والسلطة»، ص ص٩٨- ٩٩.

(٢) هذه الملاحظة أشار إليها روى بيرس فى كتابه «الفكر السياسى الفرنسى المعاصر» (لندن، ١٩٦٦)، ص ص١٩٦-١٩٧، حيث يذكر أن هذا يمثل تضاربا فى فكر جوفينيل.

كلا الدورين، وإن كانت نسبة ضئيلة منهم هى التى تمارس ما تمارسه باسم الدولة أى باسم السلطة الشرعية، وعلى الرغم من أن جوفينيل ينكر أن هناك فروقا نوعية بين الملوك والقاده من ناحية وبين غيرهم من ناحية أخرى فهو يهتم اهتماما خاصا بالطريقة التى تؤدى بها الدولة دورها بالنسبة لكلتا الحالتين، وفى كتابه «فى القوة»وفى وجهة نظر يشير إلى أنه يتبناها مؤقتا[1]، نجد أنه يقيم توازيا ما بين وظائف الدولة وبين ما يراه ازدواجا فى طبيعة الدولة الحديثة. إن الحكومات شأنها شأن الحكام، بمقتضى الأمر الواقع كثيرا ما تحاول زيادة قوتها وبسط سلطانها نظرا لما تدره هذه القوة من ثمار ومنافع وباعتبارها هدفا فى حد ذاته فى نفس الوقت، وهذه ليست بالضرورة صورة من صور السلب والنهب من أجل الكسب المادى، (وإن كان من الوارد أن يكون هذا من بين أهدافها)، ولكنها جزء من الطبيعة البشرية التى تدفع بأى إنسان إلى محاولة توسيع نفوذه على الآخرين لكى يحقق من خلال ذلك رؤيته للمستقبل. ومن خلال هذه الرؤية فإن مثل هذه الأنانية من جانب الدولة قد تكون مفيدة للمجتمع، ولكن أخطارها جد جسيمة، ولعل أخطر الأخطار التى تقود إليها أنانية الحكومة وأكثرها شيوعا هى الحرب تلك التى تكون دائما غير مضمونة المنافع، لكنها دائما مؤكدة المغارم سواء على مستوى الغرم الاقتصادى أو البشرى، وإذا كان من الممكن تحجيم هذه الأخطار وكبح جماحها، فإن تحجيم الأنانية لدى الحكومة لا يتحقق إلا بتدمير الدولة، تماما كما أن الأنانية جزء من طبيعة كل كائن حى لا يكف عنها إلا إذا كف عن التمسك بأهداب البقاء[2].

إن اهتمام الدولة بالصالح الاجتماعى ما هو -بادئ ذى بدء- إلا نتيجة مباشرة لأنانيتها، فالاستغلال لا يكون ممكنا إلا إذا كان المجتمع ككل على قدر معين من الثراء، ومن ثم فإن الدولة -مدفوعة بدافع الأنانية الخالصة- تقوم بتشجيع السكان على النمو الاقتصادى والازدهار، وهو ما يترتب عليه وبغض النظر عن دوافعها الأنانية، تحقيق مصالح حقيقية لرعاياها، وعندما تتحقق مثل هذه النتائج نتيجة لمثل هذه الدوافع فإن الدولة هنا تتصرف مثل الملك الشرعى طبقا للتعريف الذى يقدمه جوفينيل فى كتابه «فى القوة»، وهكذا فإن الفارق بين هذين النمطين من الوظائف يكمن أساسا فى

(١) «القوة»، ص٨٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٠.

طبيعة الدوافع لا فى طبيعة المهام التى يتم إنجازها فعلًا، والواقع أن جوفينيل لم يقُلْ إلا أقل القليل فى كتابه «فى القوة»عن سلوك الدولة باعتبارها ملكا شرعيا، وإن كان يتكلم عن النظام والعدالة والأمن والمحافظة على الممتلكات باعتبارها جزءًا أساسيًا من اهتماماتها[1]، أما تناوله للقائد بحكم الأمر الواقع فهو يقتصر فقط على حالة الحرب وطرق إشعالها، فإذا ما شئنا أن نتعرف على تناول أوْفَى لثنائية الملك/ القائد تبيَّن أن علينا أن نرجع إلى كتابيه «السلطة»، و«النظرية السياسية المحضة».

فى هذين الكتابين الأخيرين يعمد جوفينيل إلى تصنيف القيادة بحكم الأمر الواقع والملك الشرعى بناء على الآثار التى تصبها أفعال كل سلطة من هاتين السلطتين على المجتمع الذى ينقسم ما بين مؤيدين للتغيير ومطالبين به، وما بين مجندين للمحافظة على الأوضاع القائمة وعدم تقبل التغيير إلا إذا تحقق بشكل سلس وتدريجى ودون نقلات فجائية، حيث نجد أن الحكم الشرعى يغلب عليه طابع المحافظة على الأوضاع القائمة ويعد هذه المهمة وظيفته الأساسية[2]، التى إذا لم ينهض بها فسرعان ما ينزلق المجتمع إلى هاوية الفوضى، وعندما تستتب مقاليد الأمور طويلًا لحكم شرعى فإنه يكتسب قدرة فائقة على مقاومة وتسفيه أى شكل من أشكال التغيير.

إن ثمة تمييزا واضحا يقيمه جوفينيل بين الدولة والمجتمع (رغم أنه ينكر ذلك)، ويتضح هذا التمييز فى تناوله للدولة وهى تمارس وظائفها باعتبارها ملكا شرعيا، ويتجلى هذا فى ثلاثة جوانب أولها قيام الدولة بفض النزاعات واستعادة الأوضاع التى تراها قد حادت عن الصواب إلى ما كانت عليه، وثانيها قيامها بالمفاضلة بين أوجه التغيير التى يطالب بها الزعماء الاجتماعيون وتشجيعها لما تراه عادلا وعمليا، وثالثها مباركتها لتلك التغييرات التى تتحقق بحكم الأمر الواقع خارج نطاق تشجيعها، متى رأت أن هذه التغييرات عادلة، وهذا الدور الذى تلعبه الدولة فى التحكيم بين عناصر الحكم وعناصر الزعامة فى المجتمع يجعل منها فى الحقيقة مستوى أعلى من المستويين بحيث تصبح أقرب ما تكون إلى الملك الأسمى «Super rex»، الذى يقود الملوك والزعماء معا

(١) نفس المرجع، ص١٠٩.

(٢) «السلطة»، ص٥٣.

على نحو يدفع كلًا منهما إلى أن يتوازن مع الآخر وبذلك يتحقق مجتمع مستقر وإن يكن غير تقدمى، ومن هنا يمكن القول بأن وظيفة الملك الشرعى هى وظيفة بالغة التعقيد من شأنها أن تطرح أسئلة أساسية صعبة، مثل: ما العدالة[1]، وعلى الدولة أن تعرف الإجابة حتى تستطيع أن تفاضل بين المطالب المتعارضة لمختلف الزعماء الاجتماعيين والملوك.

إن جوفينيل يرفض تلك الفكرة القائلة بأن العدالة ذات طبيعة استاتيكية تتمثل فى مجموعة من التدابير الاجتماعية المعينة التى تضمن توزيع كل شىء بنزاهة تامة على الجميع، وهذه الفكرة لا يمكن الاعتداد بها فى رأى جوفينيل لأنها تسقط من حسبانها أن المجتمع نفسه ذو طبيعة دينامية، ومن ثَم فإن جوفينيل يقبل بدلا منها تلك الفكرة القديمة التى سادت العصور الوسطى والمتمثلة فى أن العدالة هى إحدى الصفات اللصيقة بالإرادة الإنسانية وتتمثل فى التصميم الراسخ على إعطاء كل ذى حق حقه، غير أن هذا التصور لا يقدم لنا توجهات محددة إلا فى تلك الحالات التى نكون فيها إزاء عدوان أو انتهاك لحقوق ثابتة مستقرة حيث تكون المسألة المطروحة متمثلة ببساطة فى إعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه قبل الانتهاك، أما عندما نكون إزاء تطورات وتغيرات جوهرية، فإن المجددين سوف يعملون على خلق حقوق جديدة من ناحية وإلى تعديل الحقوق القائمة فعلًا بحيث تتناسب مع هذه التطورات، وفى مثل هذه الحالة فإن ما هو مستحق لشخص ما ينبغى أن يكون مقررا قبل الحصول عليه فعلا وبالتالى قبل استعادته فى حالة فقدانه؛ ومن ثَم فلن تكون هناك إمكانية كبيرة لأى اتفاق إلا إذا شعر أطرافه بالقرب فيما بينهم والتوافق الوثيق على تحقيق غرض مشترك. ومثل هذا الشعور قد يتوافر بسهولة فى المجتمعات المغلقة ذات الطابع الأخلاقى المتجانس، أما المجتمعات الدينامية المفتوحة فليس بوسعنا أن نتوقع فيها وجود مثل هذا الشعور اللهم إلا فى الحالات المتطرفة مثل إشعال لهيب الحرب.

والواقع أن المشكلة المتمثلة فى تحديد ما هو عادل سوف تتلاشى نهائيا إذا كانت العدالة هى مجرد الامتثال لقواعد معينة مستمدة من مصدر شرعى أيًا ما كانت طبيعة

(١) المرجع السابق، ص ص ١٣٩ - ١٦٥.

هذه القواعد، غير أن جوفينيل يرفض هذا التصور ويرى أن انعقاد الإجماع التام حول قضية من القضايا هو أمر مشكوك فيه حتى بين مجموعة من القضاة الذين يتسمون بالحياد التام، ومع هذا فهو يرى أن أمثال هؤلاء القضاة قد يشتركون مع التوجه العام الذى يذهب إلى أن العدالة ما هى إلا نوع من التوزيع لكل ما يمكن المشاركة فيه، وذلك طبقا لمعايير محددة مرتبطة بموضوع التوزيع. وعلى سبيل المثال، فإذا كان حجم العائلة هو المعيار الذى ينبنى عليه تحديد الرواتب فإن الشخص الذى يرعى عائلة يبلغ حجمها ضعف حجم العائلة التى يرعاها شخص آخر، ينبغى أن يكون راتبه معادلا للضعف حتى ولو كان إنتاجه لا يصل إلى النصف ! ، ولا شك أن فهم تفاصيل هذه الحالة وفهم المعيار المطبق عليها ليس موضوعا للخلاف، غير أن اختيار المعيار الذى يتوجب تطبيقه بادئ ذى بدء هو الأمر الذى يكون مثارا للخلاف الذى يحتاج إلى الحسم، حيث نجد أن بعض المعايير ذات ارتباط واضح بموضوع التوزيع فى حين أن بعض المعايير الأخرى هى معايير تعسفية، فإذا عدنا إلى مثالنا السابق، وجدنا أن توزيع الرواتب بناء على لون الشعر أو المهارة فى لعب البوكر هى معايير تعسفية تماما، حيث لا صلة بينها وبين ما ينبغى أن يحصل عليه المرء من الرواتب إلا بالنسبة لمهن معينة بذاتها، أما التوزيع بناء على حجم العائلة أو حجم إنتاج العامل فهى معايير مرتبطة بموضوعها ويمكن أن يترتب على تطبيق أى منها نتائج عادلة من منظور معين.

هناك فارق مهم يميز بين الوجهات المتباينة فى النظر إلى المعايير التى يمكن اعتبارها ذات ارتباط بموضوع التوزيع، وهذا الفارق يتمثل فى تصنيف جوفينيل للجماعات إلى تقدمية ومحافظة، ذلك أن أى شىء يمكن اقتسامه أو المشاركة فيه سوف يصبح ميدانًا للسجال والمنافسة بين هذين النمطين من الجماعات، فالنمط الأول سوف يرى فى الموارد أنها وسيلة للعمل ، فى حين أن النمط الثانى سوف يرى فيها وسيلة لإشباع الحاجات القائمة بشكل مباشر، وفضلا عن ذلك فإن كل نمط سوف يستخدم ما حصل عليه فعلًا من الموارد على نحو يتباين عن استخدام النمط الآخر بحيث يتسق كل نمط مع توجهاته، فالجماعة التقدمية سوف تقوم بتوزيع الموارد على نحو من شأنه أن يعمل على إتاحة أكبر قدر ممكن من الفرص لإحداث التغييرات التى ترغب فى القيام بها، ومن ثم فإن مشكلة اختيار المعيار الملائم للتوزيع سوف يتم حلها بشكل تلقائى

نظرًا لأن أفراد هذه الجماعة متكاتفون ومتآزرون فى سبيل تحقيق الهدف العام المنشود، أما بالنسبة للجماعة المحافظة فإن المعيار لا يتحدد بشكل تلقائى ومن ثم تظل مشكلة اختياره مشكلة مطروحة.

فى أى موقف من المواقف، هناك فى الحقيقة أنماط شتى من التوزيع التى يمكن وصفها جميعا بأنها عادلة بنفس القدر على الرغم من اختلافها وتباينها، وليس هناك طريقة موضوعية لترتيب هذه الأنماط بشكل متدرج من الأفضل إلى الأسوأ، اللهم إلا إذا تم اتخاذ قرار مسبق بها يتعين إنجازه بشكل محدد. إن اختيار المعيار الملائم يسمح بقيام توزيع عادل، ولكنه لا يضمن الوفاء باحتياجات كل شخص، وإن مواجهة المطالب المستمرة بنصيب فى الموارد - تلك المطالب التى لا يمكن حسمها ببساطة - هذه المواجهة هى جوهر السياسة فيما يرى جوفينيل.

ليس هناك شىء اسمه «المشكلة السياسية» لأن المفهوم الذى ينطوى عليه أحد اللفظين لا علاقة له بالمفهوم الذى ينطوى عليه اللفظ الآخر، فالمشكلات يمكن حلها تماما كما يحدث بالنسبة للمعادلات الجبرية، أما السياسة فهى تنطوى على اتخاذ قرارات من شأنها أن ترضى بعض الناس، ومن ثم أن تصيب الآخرين بالإحباط بالضرورة[1]، ومع هذا فإننا إذا أخذنا السياق الاجتماعى فى الحسبان فمن الممكن حينئذ أن يقوم نقاش مثمر حول مزايا الأنماط المختلفة للتوزيع، ومن الممكن للقرارات التى يتم التوصل إليها أن تلقَى قبولا عاما من المجتمع طالما أنها كانت موضوعا للنقاش الحر والمفتوح والمؤثر.

إذا سلمنا أن العدالة تتمثل فى اختيار معيار من بين مجموعة من المعايير الملائمة ثم تطبيق هذا المعيار أو المزيج من المعايير التى تم اختيارها، إذا كان ذلك كذلك فلا بد من تحديد دور الدولة ووظيفتها باعتبارها ذات ولاية شرعية، وفى هذا المجال ظل توجُّه جوفينيل الأساس ثابتا -على الرغم من بعض التغيرات الطفيفة- منذ أن طرح مشروعه المتعلق بالاقتصاد الموجه فى أواخر العشرينيات، فلقد ظل مؤمنا بأن الدولة لا تستطيع بأية حال أن تنظم توزيع كل شىء فى المجتمع ثم يكون لديها أدنى أمل فى النجاح نظرا

(١) النظرية المحضة، ص ص ٢٠٤-٢١٢.

لجسامة العبء وتعقيد المهمة، والأفضل فى هذا الخصوص هو تقسيم العملية الكلية للتوزيع إلى عدد لا نهائى من الوحدات الصغيرة التى تتولى أمر كل منها تلك الجماعات المعنية بها بشكل مباشر والتى تتسم بأنها الأقدر على فهم شئونها، ومن ثم ينحصر دور الدولة الرئيس فى فض منازعات تلك الجماعات عندما تتصادم مصالحها مع بعضها البعض أو عندما تتصادم مصالحها مع المجتمع ككل، وهذا الدور يتطلب من الدولة أن تكون متسمة بثلاث خصائص: أولاها أن تكون راغبة فى إقامة العدل، وثانيتها أن تكون قادرة على اكتشافه، وثالثتها أن تكون قادرة على فرض قراراتها على المنشقين[1].

ومع هذا فإن قرارات الدولة لا تبدو حاسمة إلا فى المجتمعات الاستاتيكية التى يتجسد فيها العدل من خلال المعاملات المستقرة، وأما فيما عدا ذلك فإن الدولة يتعين عليها أن تستدير إلى المستقبل وأن تتلمس ذلك الاتجاه الذى تتجه إليه الأفكار المتعلقة بالعدالة، ومن خلال ذلك تحتفظ قراراتها بالمصداقية قدر الإمكان. إن جوفينيل منذ أن كتب كتابه «السلطة» أصبح مدركا لمدى حاجة الدولة لمد نطاق نشاطها إلى ما يتجاوز تلك الحدود المتمثلة فى مجرد إصلاح وإضفاء الاستقرار على دورها كحاكم ذى ولاية شرعية rex، والامتداد بهذا الدور إلى مستوى القيادة النشطة والخلاقة التى يتسم بها الزعيم dux ، خاصة وأن زيادة الإنتاج والتطور التكنولوجى من شأنه أن يستتبعه حدوث تغييرات غير مخططة وغير محسوبة سلفا فى الغالب، وأغلب هذه التغييرات هى تغييرات ضارة ومدمرة للبيئة فى المجتمعات المتقدمة، ومن ثم فإن على الدولة ألا تكتفى بالرقابة على هذه الجماعات، ولكنها يتعين عليها أن تحدد طبيعة التغييرات المطلوبة ومستوياتها واتجاهاتها ثم تعمل على ضمان تحقيقها[2]، وهنا يمكن القول بأن جوفينيل يستهدف أن تلعب الدولة أيضا وفى نفس الوقت دور الزعيم الأسمى super- dux بالإضافة إلى دور الملك الأسمى super rex الذى سبقت الإشارة إليه، وهو ما يمثل توازيا ما بين رغبة جوفينيل فى كبح جماح النظام الاقتصادى الجامح الذى أدى إلى الكساد العالمى فى

---

(١) اهتمام جوفينيل بهذه الخصائص الثلاث يعكس اهتمامه بالحياة السياسية فى فرنسا فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، حيث نجد أن أحد الأسباب الرئيسة التى دفعته إلى رفض الديموقراطية البرلمانية فى الجمهورية الثالثة بعد عام ١٩٣٤ هو أن الحكومات المتعاقبة كانت فى رأيه تفتقد الخصائص الثلاث السابقة بقدر أو بآخر.

(٢) مقابلة أجريت مع جوفينيل فى ٢٦ أغسطس ١٩٧١.

مطلع الثلاثينيات وما بين اهتمامه بالسيطرة على ما أصاب البيئة من الدمار فى الوقت الراهن[1].

إن المجتمع نفسه يمكن أن يكون بمعنى ما أداة من أدوات طمأنة الشكوك فى مجرى أحداث المستقبل، ويتضح هذا بوجه خاص عندما تتحكم العادات والتقاليد فى سلوك الناس من جيل إلى جيل ومن ثم فإنها تضمن لهم على نحو ما بأن توقعاتهم سوف تتحقق، أما أولئك الذين هم فى مجتمعات دينامية فسوف يظلون مفتقرين إلى ضمان الأمان فى مواجهة التقلبات بعد أن خرجوا من حصن التقاليد الثابتة. ومع ازدياد معدلات التغير وما يصاحبها من ازدياد معدلات فقدان الأمان يبدأ الناس فى التطلع أكثر فأكثر إلى الدولة فى محاولة لالتماس الاستقرار، وهو ما يدعم نزعتها الطبيعية إلى بسط السلطان، وفى هذا المجال يمكن للدولة أن تؤدى وظيفتها المنشودة أكفأ أداء ممكن، من خلال تشجيعها لطرح البدائل المختلفة التى يمكن أن تؤدى إلى تقدم المجتمع، وأن تفاضل بينها بعد الرجوع إلى سائر الآراء والاقتراحات ثم تقوم بتنفيذ ما ينعقد عليه الإجماع[2].

إن التنبؤ سلفا بما سيحدث فى المجتمعات السريعة التغير هو أمر له دلالته من جوانب كثيرة، إذا ما نحينا جانبا كونه البديل المناظر لذلك الدور الذى تلعبه العادات والتقاليد فى المجتمعات الاستاتيكية، ففى الأنظمة الحكومية نجد أنه واحد من المتطلبات الأوَّلية التى تضمن أن القرارات الراهنة سوف تؤدى إلى النتائج المطلوبة، والوعى بهذه الحقيقة سوف يقود بطبيعة الحال إلى تقييم مختلف الأجهزة الحكومية من حيث مدى قدرتها على تشجيع التنبؤ أو عرقلته[3]، أما فيما يتعلق بالجوانب الخطرة للتنبؤ فإن من بينها أن البعض قد يستثمرونه فى الاستحواذ على القوة أو الاحتفاظ بها فى ظل نظام معين، ومع هذا فإنه مما يقلل من شأن هذا الخطر أن تقنيات التنبؤ تحتاج إلى وقت طويل لاستيعابها

---

(١) فى كتابه «فن القوة» يتبدى فقدانه للثقة فى الدولة فى أقصى حالاته كما رأينا، وذلك بسبب الحرب، غير أنه عندما ألف كتابه «السلطة»، كانت البطالة والركود وما إلى ذلك من المشاهد الاقتصادية السابقة، كانت قد تراجعت فى مواجهة المستوى المرتفع للنشاط الاقتصادى، ولم تكن قضايا البيئة قد طرحت نفسها بعد كمحاور رئيسة من اهتماماته.

(٢) فن الحدس (conjecture)، ص ص٢٣٧-٢٤٩.

(٣) تناول جوفينيل كل هذه الجوانب فى كتابه «دور البصيرة فى الشئون العامة»، (باريس ١٩٦٥).

وإجادتها؛ ومن ثَم فإنه يمكن الاعتماد على هذه الحقيقة فى وضع أساليب التصدى للساعين إلى القوه وإجهاض محاولاتهم[1].

إن آراء جوفينيل فى التنبؤ بأوضاع المستقبل تبدو ذات طابع صحفى فى رأى البعض من نقاده، ولقد كان جوفينيل نفسه مدركا لأن البعض لن يتعاملوا معها كتعاملهم مع الآراء الأكاديمية الخالصة، ومع هذا فإنها جزء أساس من نظريته السياسية لا يمكن تجاهله أو إغفاله دون أن تنهار النظرية ككل، فالتنبؤ عنده يعنى ترجيح احتمال معين من بين مجموعة من الاحتمالات الممكنة. إن جوفينيل يرفض التنجيم والعرافة وغير ذلك من الأساليب التى تدَّعى رؤية المستقبل بشكل قاطع سلفا؛ لأن مثل هذه الأساليب تنكر قدرة الفعل الإنسانى على تغيير مسار الأحداث، وبالنسبة لأى طرف فإن أحداث المستقبل يمكن تقسيمها إلى أحداث تتأثر بأفعال هذا الطرف وإلى أحداث لا تتأثر بها وبتعبير جوفينيل إلى مستقبل قابل للسيطرة ومستقبل غير قابل لها، ومن ثم فإن المستقبل الذى لا يمكن قهره بالنسبة لشخص معين هو مستقبل قابل للسيطرة والقهر بالنسبة لشخص آخر، وبناء على ذلك يشير جوفينيل إلى ثلاثة مستويات للتنبؤ بأحداث المستقبل فى ضوء الأفعال الإنسانية التى تؤثر فيه، أولها يتعلق بماذا سيحدث بالنسبة لموقف معين إذا لم تُتخذ أية إجراءات للسيطرة عليه، وثانيها يتعلق بطرح قائمة للبدائل الممكنة للنتائج المتوقعة تبعا للقيام بأفعال معينة، وثالثها محاولة التنبؤ بالأفعال التى سيقوم بها فعلا من يعنيهم الأمر على ضوء المستويين السابقين.

إن التنبؤ المنهجى نشاط موغل فى القِدَم ولكن الحكومات ظلت تحصره حتى وقت قريب فى نطاق الشئون الدبلوماسية والعسكرية، غير أن الحربين العالميتين وما توسطهما من أحداث الكساد العالمى من ناحية، ثم اتباع الاتحاد السوفيتى للتخطيط من ناحية ثانية قد كشف للحكومات الغربية بشكل ساطع مدى الحاجة إلى اتخاذ خطوات أوسع فى هذا المجال، ومع هذا فإنه فى خلال العشرين عامًا الأخيرة فقط[2]، بدأت الحكومات تأخذ التنبؤ بشكل جدى وتعتبره عنصرا ضروريا من عناصر صنع القرار. ولقد سعى

---

(١) «النظرية المحضة»، بوجه خاص ص ص٢٩-٤٠.

(٢) العشرون عاما المقصودة هى بطبيعة الحال السابقة على تاريخ كتابة هذه السطور، أى الفترة ما بين (١٩٥٠) و(١٩٧٠) .... (المترجم).

جوفينيل إلى تشجيع تلك النظرة الرامية إلى إحلال التنبؤ فى المجال الاجتماعى؛ من أجل تحقيق مزيد من التقدم محل تلك النظرة العدائية إلى التنبؤ عندما كان مرتبطا فحسب بالصراعات الدولية والذى كان محاطا من ثم بستار من السرية. إن التنبؤ لم يعد حكرًا على الحكومات فقد امتد نطاقه إلى مجالات شتى يقوم فيها المشتغلون به برسم أبعاد المستقبل فى ظل مناخ من الشفافية التامة بدلا من السرية المطبقة، وهو ما يتيح للدولة أن تتخذ القرار المناسب من خلال المفاضلة بين المطالب المشروعة المتباينة لمختلف الشرائح الاجتماعية.

والواقع أن طرح جوفينيل إلى توسيع نطاق التنبؤ قد بدأ يتحقق بالفعل فى حدود معينة، ففى فرنسا قام جاستون برجر فى عام ١٩٥٧ بإنشاء المركز الدولى لدراسة التوقعات المستقبلية، حيث كان المنظمة الأولى التى تُعنى كليا بالتنبؤ باعتباره أساسا للاختيار العقلانى من خلال المفاضلة بين مجموعة من البدائل المستقبلية الممكنة، ومنذ عام ١٩٥٥ أصبح جوفينيل نفسه مديرا للسيديس[١]، وهى منظمة تصدر نشرة أسبوعية متخصصة فى الشئون الاقتصادية، وفى عام ١٩٦٠، وبمساعدة من مؤسسة فورد تمكن من توسيع نشاط هذه المنظمة واجتذاب عدد كبير من المثقفين إلى مشروعه الخاص بالتنبؤ الاجتماعى وذلك فى اللجنة الدولية للمستقبليات[٢].

إن جانبًا مهمًا من جوانب اهتمام جوفينيل بالتنبؤ يتمثل فى تركيزه على المحافظة على الجوانب الطبيعية والاجتماعية للبيئة والعمل على تحسينها، حيث بدأ اهتمامه بهذا الموضوع منذ الثلاثينيات قبل ظهور الموجات المعاصرة (الداعية للمحافظة على البيئة) بوقت طويل، وقد تجلى هذا الاهتمام أول ما تجلى فى رد فعله إزاء خطة ستالين الخمسية لتطوير الإنتاج من ناحية وإزاء النمو الرأسمالى الذى كان يمثله هنرى فورد أصدق تمثيل من ناحية أخرى. إن الإنتاج لا ينبغى أن ننظر إليه من منظور الكَمِّ فحسب، وإن الاستهلاك كذلك لا ينبغى أن ننظر إليه من منظور الإنفاق الذى ينفقه الفرد أو الأسرة،

---

(١) السيديس هو اختصار «جمعية الدراسات والتوثيقات الاقتصادية والصناعية والاجتماعية societe d'Etudes et de Docunentation Economijues et sociales.

(٢) لجنة سيديس للمستقبليات فى فرنسا تقوم بإصدار دورتين متخصصتين شهريا، هما Analyse et prevision و chroniques d'actualite ، كما تقوم بنشر سلسلة من الإصدارات المستقلة، وقد أصبحت هذه المنظمة تعتمد على نفسها ماليا بعد انتهاء منحة فورد عام ١٩٦٥.

فالكيف لا يقل أهمية عن الكم، وزيادة الإنفاق على المستوى الفردى يستتبع بالضرورة زيادة الإنفاق العام[1].

ويمضى جوفينيل إلى أبعد من ذلك عندما يصنف أنماط الحضارة تبعا لمدى ما يتيحه كل نمط من سلاسة ويسر فى العيش للمجتمع ككل، ذلك أن ظروف المعيشة والعمل التى يفرضها نظام اقتصادى معين على الجماهير، هذه الظروف ينبغى أن ننظر إليها فى ضوء منظور جديد، إذا ما استهدفنا تحسنا حقيقيا فى الحصاد والنتائج، خاصة أن العمل فى معظم الدول الصناعية قد أصبح منقطع الصلة بالإشباع النفسى للعامل، وأصبح العامل لا يؤدى عمله إلا من أجل ما يحصل عليه من أجر، ومع اشتداد وطأة طابع الحضرى على الحياة فى المصانع فإن هناك الكثير مما ينبغى عمله فى مجال التخطيط لعلاج هذه العيوب والمساوئ[2].

بالإضافة إلى الاعتبارات السابقة، فإن هناك فى الأفق أطياف المأزق الجسيم الذى سوف تواجهه الإنسانية فى القرن العشرين والذى يتمثل فى استنزاف المواد الأولية من ناحية وتلويث البيئة وتدميرها من ناحية أخرى، فإذا أخذنا هذا فى الاعتبار فإن ما يسمى بالتقدم الاقتصادى ليس فى الحقيقة إلا ظاهرة تدمر نفسها على المدى الطويل، وإن التقنيات المستخدمة فى الحسابات القومية[3] تعمل على إخفاء هذه الحقيقة عن الأنظار لأنها لا تشتمل إلا على السلع والخدمات المطروحة للتبادل فى الأسواق، ولا مكان فيها للخدمات المجانية، ولا لفواقد الاقتصادية الخارجية، ولا للموارد الطبيعية التى يجرى تدميرها، ولو أخذنا كل هذه العوامل فى الحسبان لتغيرت صورة السياسات المترتبة عليها تغيرا كليا، ومن هنا فإن جزءًا أساسًا من مهام المشتغلين بالتكنولوجيا فى ضوء ما تقول به التوقعات المستقبلية يتمثل على تدميرها تدميرا لا رجعة فيه.

---

(١) نفس هذا المعنى يتردد فى كتابه «صحوة أوروبا»، (باريس ١٩٣٨)، ص ص٢١٩-١١٠، كما يتردد فى فن الحدس، ص ص١٥٤-١٥٧.

(٢) أركاديا: مقال فى الحياة الأفضل (باريس)، ١٩٦٨، وهذا المعنى متكرر فى مواضع كثيرة خاصة ص ص١٢٠-١٢١.

(٣) «تعقيب على لجنة الحسابات القومية»، ٦ مايو ١٩٦٦، أركاديا، ص ص٢٦٦-٢٧١، حيث كان جوفينيل يشير إلى حالة فرنسا بشكل خاص باعتباره عضوا فى لجنة الحسابات القومية فى الفترة من ١٩٥٠-١٩٥٩، ولكن النقطة التى يشير إليها صحيحة بوجه عام.

فى رحلتنا مع جوفينيل عبر تطور نظريته السياسية نجد أنفسنا وقد أكملنا -بمعنى ما- دورة كاملة حيث ننتقل من الاقتصاد الموجه إلى نسخة موسعة ومطولة يمكن أن نطلق عليها «الحضارة الموجهة»، ولنعد الآن إلى مفهوم جوفينيل لطبيعة النظرية السياسية حيث نجد أنه لم يقدم للأسف مفهوما متكاملا؛ ولكنه قدم عددا من الكتابات التى تكفى لإعطاء صورة واضحة عن آرائه فى هذا المجال، وإن ظلت مع ذلك يكتنفها شىء من الغموض والإبهام فى بعض الجوانب.

إن جوفينيل يرى أن هناك ثلاثة جوانب أساسية ينطوى عليها العلم السياسى، هى: الصورة العامة -التسلسل- التوصية، حيث يتعلق الجانب الأول بوصف وشرح المواقف السياسية فى لحظة معينة، أما الجانب الثانى فيتعلق بتطور الصورة العامة عبر فترة من الزمن، وأما الجانب الثالث فيتعلق بمحاولة طرح المسار الأمثل الذى ينبغى أن يلتزم به السياسيون. ويلاحظ هنا أن الجانبين الأولين يشتركان فى أنهما كلاهما ينتميان إلى منطقة واحدة هى منطقة الحقائق الواقعية الكائنة بالفعل، ومع هذا فإن جوفينيل يشير إلى أن اختيار مجموعة من الحقائق الواقعية وإخضاعها للدراسة سوف يظل أمرا عديم المعنى والدلالة ما لم يتم تصنيف هذه الحقائق إلى فئات ثم إيجاد العلاقات المختلفة بين الفئات المتباينة، وهذه العملية هى التى تتمخض فى النهاية عما يمكن تسميته بالنموذج الذى يمكن الاعتماد عليه فى دراسة مجموعة من الوقائع الجديدة وذلك من خلال تطبيقه عليها، وعندئذ نستطيع أن نتبين عما إذا كان إطاره العام لا يزال صالحا لاستيعابها أم أنه يحتاج إلى تعديل، ومن هنا فإن هذه النماذج ينبغى أن تتخذ فى البداية أبسط صورة ممكنة، ثم يزداد مستوى تركيبها وتعقيدها مع كل معرفة جديدة تضاف إليها فى كل مرحلة، ومن ثم تتحول هذه العملية إلى عملية دائمة التصاعد والتطور إلى ما لا نهاية.

على الرغم من أن هذا هو ما تحقق فعلا فى مجال العلوم الطبيعية، وما تحقق كذلك فى مجال الاقتصاد، فلقد عجز الفلاسفة السياسيون عن إرساء حجر الأساس لنظرية مماثلة فى المجال السياسى يمكن إكمالها مع الزمن، وبدلا من ذلك فإن كل ما حققوه هو محاولة إرساء مجموعة من النظريات المعيارية التى لا ترتبط أى منها بالأخرى، بل تظل منفصلة عنها وغير معتمدة عليها، وبدلا من أن تكون هذه النظريات ممثلة للواقع إذ بها تطرح رؤية واضعيها حول ما ينبغى أن تكون عليه السياسة دون عناية كبيرة بما

يحدث بالفعل، وعلى الرغم من أن جوفينيل يركز على أهمية ومصداقية الوظيفة الثالثة من وظائف العلم السياسى والمتمثلة فى التوصية أو التوجيه، فهو يرى أن الوظيفتين الأخريين ضروريتان لتوفير أساس المصداقية الذى تنبنى عليه الوظيفة الثالثة[1].

دائما ما يكبح جماح علماء السياسة ذلك الاعتقاد بأن النشاط السياسى خطر لطبيعته، ومن ثم نجد أنهم يركزون على رسم طريقة الصواب أمام أعين السياسيين بدلا من المجازفة بارتكاب خطيئة تقييم أدائهم الفعلى[2]، أما المشتغلون بالاقتصاد فقد استطاعوا أن يفلتوا من مواجهة هذا الخطر لا من موقع تجاهلهم لنتائج علومهم ولكن من موقع تفاؤلهم بتلك النتائج خاصة على المدى الطويل. ومع هذا فإن جوفينيل يرى أن إقامة مثل هذه النظرية السياسية «الخطرة»هو أمر له ما يبرره سواء على المستوى السلبى أو الإيجابى، فعلى المستوى السلبى نجد أن الذين نشطوا فى المجال السياسى لم يَخُلْ نشاطهم دون تطوير تقنيات سياسية خارج نطاق علم السياسة، وعلى المستوى الإيجابى فإن مثل هذه النظرية قد تكون مفيدة فى طرح الوسائل الكفيلة بكبح جماح الأنشطة السياسية غير المرغوب فيها[3].

وعلى الرغم من أن جوفينيل يشعر بالأسى لذلك الانتصار شبه التام الذى حققه الجانب المعيارى فى السياسة فى مواجهة الجانب الوصفى أو التقريرى على مدى الحقب الماضية، على الرغم من ذلك فإن هذين الجانبين كليهما يرتبطان ويمتزجان بشكل وثيق فيما قدمه من أعمال. والواقع، أن هناك قدرًا ما من التوتر بين تصورات جوفينيل لطبيعة النظرية السياسية (كما عبر عنها بشكل أساس فى النظرية السياسية المحضة)، وبين الطريقة التى كون من خلالها نظريته السياسية بالفعل (بما فى ذلك النظرية السياسية المحضة ذاتها)، حيث نجد أنه يرى من ناحية معينة أن من الممكن تناول الصورة العامة

---

(١) «النظرية المحضة»، ص٣٠، و«السلطة»، ص٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ص٣١، ٣٥-٣٧، ١٠٦، حيث يرى جوفينيل أن هذا ليس هو كل ما يعرقل العلم السياسى، فقد واجه علماء السياسة نفس ما واجهه الأطباء خلال الألفَىْ عام التى سبقت اكتشاف هارفى للدورة الدموية، وذلك عندما كان الاعتقاد سائدا بأن أى مرض من الأمراض ما هو إلا انحراف عن وضع أمثل متوازن هو «الصحة» دون تفرقة بين مرض أو آخر، وهذا هو ما عرقل تقدم علوم الطب، المرجع السابق، ص ص٣٨-٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤.

أو الوصف العام وكذلك التسلسل فى العلم السياسى بمعزل عن الجانب التوجيهى أو المعيارى، وبعبارة أخرى ألا نسلم بالقيم إلا بالقدر الذى تؤثر به فى سلوك الذين ينصبُّ عليهم بحثنا، ومن ناحية أخرى فإن نظريته هى مزيج من الحقائق الواقعية والقيم لا ينفصم إلا بهدم النظرية ذاتها، كذلك فإننا لو نظرنا إلى الممارسات الفعلية لجوفينيل لوجدنا أنها تنطوى على رفض إمكان ممارسة الوظيفة الثالثة بمعزل عن الوظيفتين الأولى والثانية، ذلك أنه يشن هجوما على مصداقية تلك النظريات المؤسسة على مُسلَّمات قَبْلية àpriori assumptions عن الإنسان بدلا من الملاحظة العملية للإنسان فى الواقع. وعلى الرغم مما يدعيه جوفينيل من أن «النظرية السياسية المحضة» معنية بالجانب الوصفى فحسب فهى فى الواقع وكما ذكرنا مزيج من الواقع والقيم شأنها فى ذلك شأن كتابه «السلطة»، الذى إذا تأملنا عنوانه الجانبى وهو «بحث فى الخير السياسى» «An inquiry into the political good» لوجدنا أن هذا العنوان الجانبى وحده كافٍ للدلالة على المقصد الأخلاقى لجوفينيل. إن العلم السياسى عند جوفينيل معنىٌّ بالتعاون الاجتماعى، والتعاون الاجتماعى ليس مجالا للقياس أو للحساب ولكنه مجال للمشاعر الأخلاقية[1].

من الممكن أن نربط بشكل وثيق بين نظريات جوفينيل وبين المشكلات التى واجهها المجتمع الفرنسى منذ عام ١٩١٨، ففى نهاية الحرب كان الاقتصاد الفرنسى الذى يسوده أساسا النشاط الزراعى والحِرَف العائلية بمختلف أنواعها، كان هذا الاقتصاد يعد متخلفا إلى حد ما بالمقارنة بالاقتصاد الأمريكى أو البريطانى أو الألمانى، ونتيجة لهذا فإن الصعوبات الاقتصادية التى واجهتها فرنسا فى فترة ما بين الحربين كانت مختلفة إلى حد ما عما واجهته الدول المتقدمة الثلاث، حيث تمثلت الصعوبات الفرنسية فى مشكلة الانتقال إلى الإنتاج على نطاق واسع وهو ما ظل مستمرا إلى وقتنا هذا، وقد كانت آراء جوفينيل عن الاقتصاد الموجه نوعا من محاولة المزج بين أساليب الكفاءة الصناعية بأساليب الإنتاج على المستوى الضيق المرتبطة بالملكيات الصغيرة. إن أحد الملامح المميزة للمجتمع الفرنسى التى فطن إليها جوفينيل بادئ ذى بدء فى المجال الاقتصادى، هو تفضيل ذلك المجتمع لأن تسير الأمور فى مجراها المعتاد مهما كان هذا مدمرا على الأمد البعيد، وعدم محاولة هذا المجتمع لوضع خطط لتغيير الأوضاع إلى

(١) السلطة، ص٣٠٣.

الأفضل، وما اهتمام جوفينيل بالتنبؤ والمستقبليات إلا انعكاس لمقته لهذا الجانب المحافظ من قِبل المجتمع الفرنسي. ومن المنظور السياسي، فقد أضفى النصر على الجمهورية الثالثة مظلة من الشرعية والدوام الذى كانت تفتقر إليه من قبل، ولقد استمر هذا الوضع لبضع سنوات ثم تبخر، فقد أدى الفشل فى الحصول على التعويضات المتوقعة من ألمانيا، والعزلة السياسية، والاضطراب الاقتصادى، والشكوك التى ثارت حول الفساد الحكومى، كل ذلك أدى إلى اضطرابات فبراير ١٩٣٤، وجعل قطاعات لا يُستهان بها من الشعب الفرنسى تشعر بعدم الارتياح ليس إزاء حزب بذاته ولا إزاء الحكومة ولكن إزاء النظام بأسره. وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية قدمت الجمهورية الرابعة نوعا من البانوراما المدهشة بالنسبة لعدد الحكومات التى قامت بتغييرها والتى لم تكن أى منها قادرة على القبض بقوة على زمام الأمور، وإن المثل الأعلى الذى يطرحه جوفينيل عن مجتمع تسوده التعددية فى الجماعات المتنافسة فى ظل نظام من القواعد التى تكفل تنفيذها سلطة مركزية قوية، إن هذا المثل يمكن اعتباره نوعا من رد الفعل إزاء الاتجاهات الانعتاقية[1]، التى سادت الحياة السياسية الفرنسية.

إن نفس الأمر يمكن قوله فيما يتعلق بتمسك جوفينيل بفكرة القانون الطبيعى والذى كان بدوره نوعا من رد الفعل إزاء ما عاشه وشهده من أحداث ومشكلات، ورغم أنه لم يقدم طرحا متكاملا لتصوراته عن القانون الطبيعى فى موضع معين من مؤلفاته، رغم هذا فإن من المؤكد أنه يؤمن بأن جميع البشر المؤمنين بالعدالة رغم اختلاف توجهاتهم سوف يطرحون إجابات متماثلة حول ماهيتها، وهو ما يؤكد وجود نظام كونى شامل يستمد منه الناس وعيهم بما هو عدل، وهو هنا يؤسس أفكاره على منطلق ثيولوجى واضح؛ مما دفع ليونارد وولف إلى توجيه النقد إليه على أساس أنه يقحم فكره «الله» بشكل متعسف على هذا المجال[2]، وهو نقد ظالم فى تصورنا لأن أية نظرية سياسية شاملة لا يمكن أن تخلو من جانب غيبى، وفضلًا عن ذلك فإن جوفينيل هو واحد من الروم الكاثوليك وإن ارتبط بالجناح الليبرالى من الفكر الكاثوليكى. صحيح أن اتخاذ

(١) الانعتاقية هى الترجمة التى أطرحها بديلًا لما دأب المشتغلون بالفكر السياسى والعلوم السياسية على تسميته بالفوضوية كترجمة للمصطلح السياسى «Anarchy»... فالمذهب الانعتاقى ليس بحال من الأحوال دعوة إلى الفوضى كما يوحى الاستخدام العربى الشائع ولكنه دعوة إلى الانفلات من قبضة الدولة ...
(المترجم).

(٢) مجلة السياسة الفصلية «Political Quarterly»، العدد ٢٩، ١٩٥٨، ص١٨٧.

الدين كمرجعية ليس أمرا شائعا فى الفكر البريطانى والأمريكى؛ ولكن الأمر غير ذلك فى فرنسا وبقية أرجاء القارة الأوروبية.

إن المزج بين الثيولوجيا والأمور العملية فى نظرية جوفينيل السياسية يجعل من الصعب أن نحدد طبيعة وأسلوب خطابه، كما أن سيرته الفكرية والحياتية لا تفيدنا فى هذا المجال، فهو لم يكن عضوا فى مؤسسة أكاديمية ولم يكن سياسيا محترفا فضلا عن أن أعماله بعيدة كل البعد عن أن تضفى عليه صفة الصحفى بشكل دقيق، فمن المألوف فى فرنسا أن يكتب الأكاديميون بشكل منتظم فى الصحف والمجلات وأن يقوم الصحفيون بتأليف كتب ذات طابع أكاديمى، وفى كلا الحالين فإن هؤلاء الأكاديميين والصحفيين يمثلون نمطا من الصفوة المثقفة التى يصعب أن نجد نظيرا لها فى البلاد الناطقة باللغة الإنجليزية، وهذا ما يفسر لنا السر فى أن جوفينيل لم يلق من المشتغلين بالعلوم السياسية فى بريطانيا وأمريكا ما هو جدير به من الاهتمام؛ حيث ظلوا ينظرون إليه باعتباره من الهواة غير المنهجيين رغم نبوغه.

ومع هذا، فإن جوفينيل تظل له مكانته وأهميته فى تطور العلوم السياسية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وبغض النظر عن مضمون أفكاره فإن كتاب «السلطة»سوف يظل علامة بارزة فى تاريخ النظرية السياسية، تقف بصلابة فى مواجهة أنصار الاتجاهات الوضعية ضيقة الأفق.

ريمون آرون
كلاسيكى حديث

بقلم: غيتا يونسكو

لعل من المدهش أنه لم يكتب إلى الآن إلا القليل عن أعمال ريمون آرون السياسية، رغم أن كتاباته معروفة لسائر المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ولجماهير القراء، ورغم أنها قد أثرت فى الفكر الأكاديمى تأثيرًا أكبر مما قد يتبادر إلى الأذهان، ولعل هذا راجع إلى عدد من الصعوبات التى تحول بين معاصريه وبين أن يقدموا عرضًا شاملًا لإنجازاته، وأولى هذه الصعوبات تتمثل فى أن أعمال آرون لا تزال فى طور التكوين(*)، ويتمثل ثانيها فى أن إنتاجه غزير ومتنوع بشكل غير عادى، فهو يكتب المقالات فى الصحف والمجلات، وهو يلقى المحاضرات العامة كما يلقى المحاضرات الأكاديمية فى السوربون - وحاليا فى الكوليج دى فرانس- كما أن كتبه تتراوح بين الأطاريح المختصرة التى تدور حول قضية جدلية بعينها، وبين المعالجات الشاملة الضافية، كما أن تأثيره لا يصل إلى الجمهور من خلال آراء المراقبين السياسيين الذين تأثروا بأفكاره، ولكنه كثيرًا ما يصل إليهم بشكل مباشر عندما يدلى بدلوه فى الأحداث السياسية المتلاحقة التى يشهدها عصرنا (وعلى سبيل المثال، فقد كان له تأثير كبير قُبيل وأثناء أحداث ١٩٦٨ التى شهدتها باريس، عندما جلبت عليه آراؤه القوية الصائبة هجوما عنيفا من جانب الجماعات المتطرفة)[١].

(*) تنصرف هذه الملاحظة بداهة إلى الوقت الذى كتبت فيه هذه الدراسة، أى فى منتصف السبعينيات تقريبا (المترجم).

(١) انظر على المثال «الثورة الغائبة la`revolution introuvable»، باريس ١٩٦٨.

إن آرون مثال مميز للإنجاز المنفتح خاصة إذا ما قورن بالأنساق المنهجية المغلقة التى نجد مثالا لها عند دافيد إيستون، أو بالأنساق الإيديولوجية المغلقه التى نجد مثالا لها عند هربرت ماكيوز، وكلاهما (إيستون وماركيوز) من بين معاصرينا، غير أن أعمالهما قد حظيت بقدر كبير من الدراسات والشروح من جانب تلامذتهما المتحمسين لهما، وبقدر كبير كذلك من الانتقادات التى وجهها إليهما خصومهما. ولا شك أن هذا الانفتاح الذى تتسم به أعمال آرون إنما هو ميزة فى صالحه، ذلك أن الإبداع الحقيقى ينبثق عادة من بين ثنايا تلك الإنجازات التى لم تُصبّ بعد فى قوالب بعينها من الشروح، ولقد استطاع آرون إلى الآن فيما يبدو أن يفلت من غائلة تلك الشروح وما يمكن أن تُلحقه بأعماله من التشويه.

هناك سبب آخر حال دون تناول أعمال آرون بالشروح والمناقشات الواسعة النطاق، ويتمثل هذا السبب فى العلاقات المتبادلة الشائكة والكثيفة بين ميادين شتى من ميادين البحث داخل إطار إنجازات آرون التى تتسم بالمزج بين العلوم السياسية والفلسفة والتاريخ والسوسيولوجيا والاقتصاد وغير ذلك من الميادين التى تنصهر جميعها فى بوتقة واحدة من الإبداع الخلاق، وهو ما يمثل نوعا من الصعوبة لدى أولئك الدارسين المتخصصين فى مجال بعينه والذين اعتادوا على لغة ذلك المجال ومنهج البحث فيه، خاصة عندما يحاول بعض هؤلاء الدارسين أن يتوقفوا داخل إطار أعمال آرون عند المجال الذى يهتمون به، وهو ما يعنى نوعا من التجزئة والتقسيم لهذا الإطار الكلى.

إن أهم التقسيمات لأعمال آرون تتمثل فى تقسيم أعماله إلى تلك الأعمال الفلسفية، وتلك المتعلقة بالعلاقات الدولية، ثم أعماله فى مجال السيوسيولوجيا والعلوم السياسية[1]، ومع هذا فإذا كان من اليسير نسبيا أن نفصل أعماله فى مجال العلاقات الدولية عن سائر أعماله الأخرى، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزئ أعماله الأخرى وأن نميز فيها بين ما ينتمى إلى مجال معين وما ينتمى إلى مجال آخر، خاصة عندما يتعلق الأمر بكتاباته السوسيولوجية والسياسية.

---

(١) يلاحظ أن آرون نفسه يفضل التقسيم الثلاثى لأعماله إلى: الفلسفة – السياسة– السوسيولوجيا.

لعل ما تتسم به أعماله فى مجال العلاقات الدولية من الخصوصية والتفرد، لعل هذا يرجع من بين ما يرجع إليه - إلى أن أعماله فى هذا المجال هى أعمال مكتملة وبوجه خاص كتابه «الحروب فى تسلسلها» وكتابه «السلام والحرب داخل الأمة»[1]- وعندما نقول إن هذه الأعمال مكتملة فنحن نستخدم الوصف بمعنيين، فهى أولا مكتملة بمعنى أن آرون يمزج فيها بين معطيات التاريخ والاستراتيجية والاقتصاد والاجتماع والسياسة ويربط بين هذه المعطيات جميعا باقتدار شديد وبين نظرته المتشائمة إلى أسباب الحرب وموقعها من الطبيعة البشرية وآثارها على التطور فى المجتمع الصناعى. ثم هى ثانيا مكتملة بمعنى أنها تشتمل على منظور متكامل قائم بذاته يستدل عليه من مجرد النظر إلى العناوين التى تحملها مجلدات هذه الأعمال، وذلك خلافًا لأعماله السوسيولوجية والسياسية التى تهدم الحدود الفاصلة بين مجلد وآخر وبين مقالة وأخرى، بحيث تصبح أعماله كلها فى هذا المجال وكأنها عمل واحد مطول يتشكل شيئًا فشيئًا مع كل إضافة جديدة.

عندما يتعلق الأمر بالتمييز بين السوسيولوجيا والسياسة فإننا يدهشنا مدى ما يثيره آرون من الشكوك، والواقع أن هذا هو الموضوع المفضل لتعقيباته التى لا يفتأ يعود إليها مرة بعد أخرى سواء فى مقالاته أو فى مقدمات كتبه التى هى بالضرورة واقعة على الحدود بين هذين المجالين، ولقد استغرقه الحديث فى هذا الموضوع إلى حد يبدو فيه وكأنه غير ملتفت إلى أنه يكرر نفسه حيث تطرق إلى هذه القضية عبر خمسة على الأقل من مؤلفاته الرئيسة، فضلا عن التنويعات الجديدة التى أضافها إلى الفكرة ذاتها.

والواقع أن آرون واحد من المشتغلين بالسوسيولوجيا فى المقام الأول، فهو من الناحية الأكاديمية أستاذ علم الاجتماع فى السوربون، كما كان الموضوع الذى اختاره للحديث عن سيرته الذاتية فى مستهل محاضراته بالكوليج دى فرانس عام ١٩٧٠، هو موضوع «الوضع التاريخى للمشتغل بالسوسيولوجيا»[2]، ومرة أخرى نجد أن آرون ينظر إلى السياسة باعتبارها نسقا فرعيا من كل أشمل هو المجتمع، وبتعبيره هو فإن:

---

(١) صدرا فى باريس على التوالى عامَىْ ١٩٥١، ١٩٦٢.

(٢) كانت محاضرته الافتتاحية بعنوان «De la condition historique du sociologue»، ٧ ديسمبر ١٩٧٠، وقد نشرت فيما بعد عن دار جاليمار، باريس ١٩٧١.

«عبر تاريخ الأفكار...نجد أن السوسيولوجيا يمكن تعريفها بأنها النظر إلى مفهوم المجتمع على أنه أسمى من مفهوم السياسة»، وكذلك فإن: «المجتمع فى أية مرحلة يمثل كلًا شاملًا، والسوسيولوجيا هى العلم الذى ينصبُّ على هذا الكل الشامل»[1]، وأيضًا فإن «فى المجتمعات الغربية التى شهدت نمو العلوم السياسية المعاصرة.. نجد أن النظام الدستورى القائم على التعددية ينطوى على تمايزات بين الأعضاء والوظائف، وهذا التمايز المزدوج بين النسق السياسى الفرعى، سواء فى علاقاته بالكل الاجتماعى أو علاقاته الداخلية هو المصدر الذى تنبثق منه التيارات المختلفة للعلم السياسى»[2].

الواقع أن آرون قد توصل إلى نتائج تتطابق إلى حد كبير مع ما انتهى إليه سارتورى، غير أنه قد قام تدريجيا بتطوير انتقاداته للسوسيولوجيا التقليدية عند ماركس وكونت ودُركهايم (حيث نجد أنه هنا ينحاز إلى فيبر Weber)، باعتبار أن هذه السوسيولوجيا التقليدية قد اهتمت أساسا بالتطور الحتمى للمجتمع الصناعى ككل، ومن ثَم فقد تجاهلت ديمومة الواقع السياسى باعتباره مجالًا للتنظيم وباعتباره عنصرا من عناصر الفعل الطوعى، ذلك أنه حتى بافتراض أن المجتمع الصناعى قد تمكن من إزالة بعض أسباب الصراع الاقتصادى كالملكية الخاصة لأدوات الإنتاج على سبيل المثال، حتى بافتراض هذا الفرض فإنه ينتج مرة أخرى صراعات جديدة فيما بين التنظيمات المتسلسلة عبر تلك العملية الدائمة من التدرج الاجتماعى الطبقى stratification . إن أصالة المجتمعات الصناعية لا تكمن فى أنها تنطوى دائما على أنساق سياسية فرعية، ولكنها تكمن فى ذلك التسلسل الذى تنطوى عليه أنظمة الحكم[3]، حيث ينبغى أن نميز ما بين الصراع الاقتصادى بين الطبقات من ناحية وما بين الصراع بين الأقلية الحاكمة وبين الجماهير من ناحية أخرى[4]. إن القطاع الاجتماعى -الذى يسمى سياسيا بالمعنى الضيق والمحدد- إن هذا القطاع هو الذى يفرز الحكام ومن يعتمد عليهم الحكام فى

(١) هذان النصان مأخوذان من مقاله «المشتغلون بالسوسيولوجيا والمؤسسات النيابية»، والذى يمثل نقطة فارقة فى مناقشاته، «الوثائق الأوروبية للسوسيولوجيا»، الجزء الأول، (١٩٦٠)، أعيد نشره فى مجلة «دراسات سياسية»، باريس ١٩٧١.

(٢) «نحو نظرية سياسية»، فى «دراسات سياسية»، ص ص ١٥٨-١٥٩.

(٣) التقدم والتحرر من الأوهام: جدل المجتمع الحديث، لندن ١٩٦٨، ص٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص٦٣.

عملية الحكم. ومن ثَم فإن هذا القطاع من قطاعات الحياة الاجتماعية هو الذى يحدد الطابع الإنسانى أو اللاإنسانى للمجموع بأسره»[1].

إن نقده المباشر للسوسيولوجيا -أو على الأقل للسوسيولوجيا التقليدية- على أساس نظرتها الضيقة التى لا تكترث بالسياسة، إن هذا النقد قد تضمَّنه مقاله «المشتغلون بالسوسيولوجيا والمؤسسات النيابية»، ففى هذا المقال شن آرون هجوما على ماركس وكونت، على الرغم من أنه يتفق معهما فى أن النظام السياسى لا يمكن فهمه بمعزل عن الظروف الاقتصادية، إلا أنهما كليهما لم يدركا طبيعة الأزمة التى شهداها ولم يفطنا إلى طبيعة حلها فى المستقبل، ومن هذا المنطلق راح آرون يوجه نقده إلى السوسيولوجيا التقليدية ككل؛ نظرا لأنها تؤكد على أن: الدراسة العلمية للمجتمع ككل لها الأولوية فى مواجهة دراسة النظام السياسى، فما النظام السياسى إلا انعكاس أو تعبير عن البنيان الاقتصادى، أكثر من كونه عاملًا له فاعليته واستقلاله الذاتى».

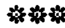
وهو يؤكد فى المقال نفسه أن العلاقات بين المجتمعات والمؤسسات النيابية قد أصبحت الآن على نحو مختلف تمامًا، إذ إن هناك تشابها واضحا بين قوى الإنتاج فى سائر المجتمعات الصناعية غير أن الأنظمة السياسية تتسم بأن لكل منها ملامحه المستقلة المتميزة وفاعليته الخاصة، وحينما تتأكد لنظام سياسى خصوصيته المميزة فلن يصبح بوسع المشتغلين بالسوسيولوجيا أن يتجاهلوا أهمية القواعد والأسس المميزة لهذا النظام، وعلى النقيض مما يقول به ماركس وكونت فلقد تعلمنا من التاريخ أن السياسة هى إحدى المقولات الأساسية للوجود الإنسانى وأنها قطاع مستديم بالنسبة

---

(١) «الديمقراطية والشمولية»، (لندن، ١٩٦٨)، ص١٢، كما نجد تطويرًا لهذا المحور الرئيس من محاور فكر آرون وذلك فى مقاله البالغ الأهمية «الفكر الاجتماعى وحقوق الإنسان» حيث يتساءل «ألا تزال حقوق الإنسان منتمية إلى فلسفة عصرنا ؟... فى القرن الثامن عشر... كانت هناك فلسفة لحقوق المواطن تتعلق بحقوقه الشخصية والسياسية، وفى القرن العشرين اتسع نطاقها ليمتد إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية... فهل هذه مرحلة جديدة ؟؟ ولكى يجيب عن هذا السؤال، عمد آرون إلى استعراض ذلك التمييز الذى أقامه موريس كرانستون بين إمكانية الممارسة العملية وبين الأهمية السامية المجردة للحقوق، ففى الوقت الذى نجد فيه أن عصرنا قد وسع من نطاق مفهوم الحقوق الإنسانية إلا أنه من خلال هذا التوسيع قد أضعف هذا المفهوم فى الوقت ذاته، ومن هنا يتساءل آرون هل من حقنا أن نبتهج لتوسيع دائرة حقوق الإنسان على المستوى النظرى، أم نأسى لضياعها فى كثير من الحالات على المستوى العملى، أم نأسى ونبتهج فى الوقت ذاته ؟؟ دراسات سياسية، ص.ص ٢١٦-٢٣٤.

لسائر المجتمعات، وأن ظروف النظام السياسى هى التى تشكل إلى حد كبير النمط الجمعى السائد، ففى المجتمع الصناعى نجد أن النظام السياسى هو الذى يضفى التمايز والاختلاف بين التجمعات التى تنتمى إلى نفس النمط. بحيث يصبح لكل منها طابعه المميز، وهذه النتيجة الأخيرة هى ما خلص إليه آرون بشكل أكثر وضوحا فى مقاله عن «ماكيافيللى وماركس»[1]، وهكذا فإن ماركس نبىُّ عصر أصبح فيه الاقتصاد على شكل القَدَر وأصبحت قوى الإنتاج على هيئة المصير، ومع هذا فإن ماكيافيللى يبدو شديد المعاصَرة بالنسبة لنا -لا من خلال تعاليمه- ولكن من خلال تساؤلاته التى يتركها بلا إجابة.

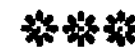
إن هذا التوجه فى المضمون هو ما يجعل آراء آرون تلتقى مع آراء سارتورى الذى ينطلق من منطلق مضاد فى رحلة البحث عن الصلة بين علمَى السياسة والاجتماع، ثم يمضى فى اتجاه معاكس لآرون ومن ثم فإنهما يلتقيان فى منتصف الطريق !.. وبعبارات آرون ذاتها، فإن: «كل قناعاتنا الموضوعية الراسخة... تظل دائما وبشكل متزايد عرضة للشك وفقدان اليقين الذى تنتجه السياسة... وإن المشتغل بالسوسيولوجيا لا يملك إلا أن يتعلق بحبال التأرجح العشوائى التى تمدها له يد السياسة[2] ».



إذا كنا فى معرض الحديث عن الإسهامات الأساسية والأصيلة التى قدمها آرون إلى العلم السياسى المعاصر، فإن واحدًا من هذه الإسهامات يتمثل فى دراسته المتعمقة لأنماط النظم السياسية فى المجتمعات الصناعية، وهنا يمكن القول بادئ ذى بدء بأن الدرس الأساسى الذى يمكن أن يستقيه علم السياسة المعاصر من أعمال آرون يتمثل فى تركيزه على الملامح المميزة للسياسة فى المجتمع الصناعى، فبدلا من محاولة البحث عن نموذج شامل أو صيغة أساسية موحدة تجمع فى ثناياها كل العناصر السياسية الرئيسة فى سائر المجتمعات، بدلا من ذلك فإن آرون يركز منذ البداية على الطابع التاريخى للمجتمع، أو بالأحرى فهو يركز فى تاريخ المجتمعات على النمط الصناعى، وهذا النمط هو الذى

(١) دراسات سياسية، ص٧٤.
(٢) نفس المرجع، ص٢١٤.

يتناوله بالتنظير من خلال تطبيق عدد من المؤشرات الواضحة، فهو يعقد المقارنات بين المجتمعات الصناعية وغير الصناعية من ناحية ثم بين مجتمع صناعى معين ومجتمع صناعى آخر من ناحية ثانية، وفى هذا السياق يستخدم آرون مختلف مهاراته، فباعتباره مُنظِّرا سياسيا نجد أنه يربط بين تلك الظاهرة التاريخية المتمثلة فى المجتمع الصناعى وما بين تلك الظاهرة الأزلية التى تنطوى عليها سائر المجتمعات على مدى التاريخ كله ونعنى بها ظاهرة السياسة، ثم يربط ما بين النظريات المحددة التى تطرحها المجتمعات الصناعية فى مجال السياسة وما بين هيكل النظرية السياسية بوجه عام بدءًا من أفلاطون وأرسطو ومرورًا بماكيافيللى وهوبز، وانتهاءً إلى مونتسكيو وتوكيفيل، وباعتباره مشتغلا بالسوسيولوجيا والتاريخ نجد أنه يركز على المنابع ويحدد الإطارات المميزة لكل نوع من المجتمعات خاصة تلك الإطارات السياسية؛ مشيرا إلى العناصر التى يتألف منها التدرج الطبقى والتنظيم الاجتماعى، وباعتباره عالما من علماء السياسة نجد أنه يعمد إلى تحليل الملامح الرئيسة لمختلف الأنظمة فى المجتمعات الصناعية مبينا ما تنطوى عليه من أوجه للتشابه وأخرى للاختلاف، وهكذا فإن النموذج الذى يطرحه هو نموذج تاريخى، والنظام الذى يقدمه نظام واقعى، والمقارنات التى يعقدها منبنية على الملاحظة المباشرة لنمط عام سائد بين المجتمعات القائمة، ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن آرون عندما كان يكتب أول مؤلفاته فى هذا الموضوع كان العلم السياسى الأمريكى لا يزال يغلب عليه فى معظم الحالات طابع التجريد الشديد، فى حين كانت أغلبية الدراسات السياسية الأوروبية لا تزال تتسم بالتركيز على وصف المؤسسات الخاصة بكل دولة على حدة.



فى تقديرى، أن التقسيم الذى قدمه آرون للمجتمعات الصناعية إلى نمطين سياسيين رئيسين هو من البراعة والدقة إلى حد يفوق التصور السائد عنه، وسوف يثبت يوما بعد يوم مدى جدواه من الناحية التنظيرية، وإنه لما يدعو إلى الأسف كل الأسف أنه لا هو شخصيا ولا واحدًا من ناشريه قد راعى فى عناوين كتبه ودراساته السياسية الضافية عن المجتمعات الصناعية، أنه قد تمكن من سحق التضاد التقليدى بين الديمقراطية والشمولية، وأنه استطاع أن يفضح ما ينطوى عليه هذان المفهومان كلاهما من الزيف،

داعيا إلى إحلال مصطلحين جديدين بدلًا من هذين المصطلحين الباليين، ومع هذا فإن هـذه النقـطة لم يلتـفت إليها الدارسون لأعماله الذين استمروا ينظرون إليه كما لو كان لا يزال معنيا بذلك التقابل بين هذين المفهومين اللذين ينتميان إلى الحرب الباردة.

ولنبدأ بأول المفهومين الباليين -ألا وهو الشمولية- حيث نجد أن آرون لا يقف موقف المعارضة من هذا المصطلح؛ ولكنه يرى أن من الأجدى أن نقوم بتعريفه فى ضوء خمسة متطلبات نظرية لا تختلف اختلافا جوهريا عن المتطلبات السبعة التى صاغها س.ج. فريدريك وز.ك. بريزينسكى فى توصيفهما للنموذج الشمولى[1]، غير أن ما فعله آرون فى حقيقة الأمر هو أنه ربط أولا بين الشمولية وبين تاريخ العصر الصناعى ثم ربط ـ مثلما فعلت حنا آرندت ـ بين الشمولية وبين مراحل محددة فى هذا التاريخ، وعلى وجه التحديد الاتحاد السوفيتى فى الفترة من ١٩٣٤ إلى ١٩٣٨ ثم فى الفترة من ١٩٤٨- ١٩٥٢، بالإضافة إلى السنوات الأخيرة من الرايخ الثالث فى ألمانيا. مع تحذير واضح من جانبه بعدم الخلط بين هذه المراحل المحددة تاريخيا وبين سائر الأنظمة فى التاريخ التى يطلق عليها وصف الشمولية ويراد بها الأنظمة السلطوية والأنظمة ذات الحزب الواحد، وهنا نجد أن آرون يدعو إلى إعادة النظر فى هذا الاستخدام الشائع لمصطلح الشمولية فى مجال الدراسات السياسية المقارنة، هذا الاستخدام الذى لا يتميز فيه النظام الشمولى بمعناه التاريخى المحدد عن سائر الأنظمة السلطوية الأخرى، وإن كان من الممكن القول بأن الأنظمة التى تكون فيها السلطة حكرًا لحزب واحد أقرب إلى الشمولية من الأنظمة السلطوية الأخرى التى تكون فيها السلطة حكرًا لفرد أو لجماعة لا يسودها هيكل التنظيم الحزبى الواحد، باعتبار أن مثل هذا التنظيم يمكن أن يصبح شموليا إذا ما اتسم بالخصائص والمتطلبات الأخرى اللازمة لقيام الشمولية.



يبدو لى أن الوصف الذى قدمه آرون للنمط الثانى من أنماط المجتمعات الصناعية الغربية، يبدو لى أن هذا الوصف وبفضل ما اتسم به من البساطة البارعة كان لا بد أن يلقى من الذيوع ما لقيه بالفعل بين سائر الدارسين المهتمين بالأنظمة السياسية الحرة أو المفتوحة، فهو يصف فيه تلك الأنظمة التى لا يزال الجميع يطلقون عليها «الديمقراطيات

(١) الشمولية والدكتاتورية والأوتوقراطية، كامبريدج، ١٩٥٦.

الغربية»أو «الديموقراطيات الليبرالية»أو «الدول الديموقراطية»باعتبارها أنظمة تنبنى دستوريا على مبدأ التعدد.

ويبدو لى أن الوصف الذى قدمه آرون قد كان ولا يزال ملبيا لتشوفات سائر دارسى السياسة، بمن فى ذلك الذين هم ليسوا على استعداد لتقبل إعادة التأطير النظرى بشكل شامل.

لقد كان دارسو السياسة -خاصة فى حقبة الحرب الباردة- يطمحون إلى تعديل وتنقيح المصطلحات المستخدمة فى وصف الأنظمة اللاشمولية، وعلى سبيل المثال فقد كان مصطلح الديموقراطية لا يزال مستخدما على نحو لا يخرج به من ذلك المعنى الضيق والمحدود الذى استخدمه به أرسطو، كذلك فقد كانت مصطلحات مثل مصطلح «ليبرالى»و«غربى»ومرادفاتها، كانت لا تزال تستخدم على نحو يحمل شحنة معيارية معينة قد يكون لها جدواها فى مجال المواجهة الإيديولوجية لكنها عديمة الجدوى تماما فى مجال العمل الأكاديمى. أما المفهوم البسيط الذى طرحه آرون والمتمثل فى مفهوم الدول التى تستند دستوريا إلى مبدأ التعدد، فقد استطاع أن يتجاوز كل مظاهر القصور والتخبط التى نتجت عن استخدام المصطلحات السابقة حيث حلت معايير واضحة عن قيمة الحريّة محل المعايير الفضفاضة القديمه، والواقع أننا لو تأملنا كيف حدث هذا لوجدنا أن الفكرة المحورية التى قدمها آرون تتمثل فى الاعتراف الدستورى بالتعددية، فكل الدول لها دساتير، وسائر المجتمعات بها فى ذلك الاتحاد السوفيتى تنطوى من الناحية السوسيولوجية على تعددية ضمنية أو صريحة، لكننا لا نكون إزاء مجتمع حر إلا من خلال الاعتراف الدستورى بهذه التعددية[١].

وفى المجتمع الصناعى، فإن هذه التعددية تعنى بالضرورة وجود قوى ضغط وقوى مساومة تسعى إلى التوازن داخل هذا النسيج المتشابك والشائك الذى يتشكل منه المجتمع الواحد، وهذا هو ما حدا بآرون إلى اتخاذ المؤسسات النيابية مبدأ أساسًا

(١) فى المؤتمر العالمى للسوسيولوجيا المنعقد بإيفيان عام ١٩٦٦، اتخذ الوفد السوفيتى موقفا مختلفًا عن الموقف الذى اتخذه الوفدان التشيكى والبولندى واللذان بادرا إلى الاعتراف بما تنطوى عليه مجتمعاتهما من التعددية وما يمكن أن تؤدى إليه مثل هذه التعددية من الصراع.

ينبنى عليه تصنيفه السياسى للمجتمعات الصناعية المختلفة مع ملاحظة أن تفسيره لهذا المبدأ ينطوى على بعدين أولهما تاريخى يتمثل فى أنه -شأنه فى هذا شأن مونتسكيو- يرى أن التمثيل النيابى الحديث ما هو إلا ظاهرة تاريخية جديدة تخلع على مفهوم السيادة معنى مختلفا عما كان عليه هذا المعنى فى العصور الوسطى: «لقد أدرك مونتسكيو أهمية التمثيل النيابى من حيث كونه تعبيرا عن أن صاحب السيادة من الناحية الرسمية ليس هو صاحب السيادة الحقيقى»[1]، ويرتبط هذا المبدأ ارتباطًا مباشرًا بما يقول به آرون من أن الدول التى تستند إلى مبدأ التعددية الدستورية هى فى النهاية ذات طابع أوليجاركى، ومن ثم فإن هذا المبدأ يمثل حلقة الوصل بين امتداح مونتسكيو للسيادة وبين المقولة اليوتوبية لروسو المتمثلة فى «الإرادة العامة»أو «إرادة الشعب»، غير أنه من الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن تعبير «المؤسسات النيابية»لا ينصرف فحسب إلى البرلمان الذى هو مجلس السيادة، ولكنه ينصرف أيضا إلى الحكومة المنبثقة عن البرلمان كما ينصرف إلى الأحزاب التى تتألف منها مثل هذه الحكومه، ومن ثم فإن الظاهرة الحزبية تصبح محورا أساسيا وضروريا لتشكيل القالب العام للوحدة السياسية القائمة على التعددية[2].

وأما البعد الثانى الذى ينطوى عليه تفسير آرون لمبدأ التمثيل النيابى فهو مشتق من البعد الأول فى حدود معينة، ذلك أن المؤسسات النيابية باعتبارها ظواهر تاريخية سوف تظل متأرجحة بين الحنين إلى الشكل الإغريقى القديم للديموقراطية (حيث نجد أن أصحاب السيادة الحقيقيين قادرون على القبض على زمام السلطة بشكل فعال)، وبين الممارسة العملية للأشكال الأخرى للديموقراطية حيث تقل الفاعلية المباشرة لصاحب السيادة الحقيقى، ولقد أوضح آرون أن السوسيولوجيا التقليدية التى طرحها ماركس وكونت تفتقر افتقارا واضحا إلى الاهتمام بالتمثيل النيابى، بل إنها تفتقر فى الواقع إلى الاهتمام الحقيقى بالظاهرة السياسية من حيث كون هذه الظاهرة لا يمكن فصلها من آليات التمثيل النيابى أو فلسفته، يقول آرون: «إن آباء السوسيولوجيا كانوا ينظرون إلى المؤسسات النيابية باعتبارها مظهرا ثانويا من مظاهر المجتمع الحديث، إنهم كانوا

(١) الديموقراطية والشمولية، ص٥٨٠.
(٢) المرجع السابق- نفس الموضع.

ينظرون إليها باعتبارها جزءًا من التراث الغابر، لا يعتمد فى وجوده إلا على كونه مجرد مرحلة انتقالية[1]، إن كونت وماركس كليهما يريان أن المستقبل يتطلب الدكتاتورية، أو على وجه التحديد الدكتاتورية التقدمية التى هى عند ماركس «دكتاتورية البروليتاريا»، كذلك فإنهما كلاهما يدعوان إلى إلغاء الدولة وإقامة المجتمع الذى يستغنى بتوافق إيقاعاته وتناغمها عن المؤسسات الراهنة القائمة.

وقد ظل هذا التيار ممتدا -فيما يرى آرون- لدى الاشتراكيات الحديثة التى ما هى فى رأيه إلا التوأم المعيارى للسوسيولوجيا[2]، وهو ما يتضح لا فى النظرية اللينينية عن دكتاتورية البروليتاريا فحسب، ولكن فى الفشل الذى مُنيت به نظرية كارل كوتسكى فى مواجهة البلشفية عندما حاول أن يمزج ما بين الاشتراكية والنظام البرلمانى وأن يظل على إيمانه وولائه للمؤسسات النيابية. وأما بالنسبة لدركهايم فإن آرون ينظر إليه باعتباره مهتما بالتنظيم الإنتاجى أكثر من كونه مهتما بإصلاح المؤسسات النيابية، ومن ثم فهو يقارن بين آرائه العتيقة البالية فى هذا المجال وبين آراء فيبر الذى استطاع أن يدرك أهمية السياسة، وبوجه خاص فى المجتمع الصناعى.

لئن كانت المجتمعات الصناعية من شأنها أن تعيد إنتاج عمليات التدرج الطبقى الاجتماعى وأن تعيد خلق التسلسل الوظيفى، فإن العلاقات الناشئة من ثم بين الحكام والمحكومين سوف تجعل من السياسة نشاطا أزليا، ولن يكون بوسعنا أن ننظر إلى السياسة ولا إلى التمثيل النيابى باعتباره شيئا من مخلفات الماضى ولكن باعتباره من صميم صميم الحاضر.

ولعل المحك الأساسى الذى يثبت صدق ذلك هو ما لحق بالاتحاد السوفيتى ودول اشتراكية أخرى من التطور الصناعى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، مما أنتج أوجها كبيرة من التشابه بينها وبين المجتمعات الغربية، ولم تستطع الاشتراكية أن تحول دون الوجود العملى للتعدد فى العلاقات الإنتاجية وفى التدرج الطبقى الاجتماعى وفى المواجهة الجذرية للقوى السياسية والإيديولوجيات، رغم عدم وجود المتنفس

---

(١) «المشتغلون بالسوسيولوجيا»، ص٢٧٥.

(٢) «عن الشروط التاريخية للمشتغلين بالسوسيولوجيا»، ص١٥.

الدستورى لهذه التعددية القائمة بالفعل فى مجتمع ينتمى فى جوهره إلى نفس الفئة التى تنتمى إليها المجتمعات الغربية ونعنى بها فئة المجتمع الصناعى. وهو ما يعنى فى رأى آرون أن الأنظمة الشيوعية تعيش أزمة قاتلة وأن احتياجها إلى تمثيل نيابى حقيقى هو مسألة حياة أو موت.

إن تحليل آرون لهذا الاتجاه يذكّرنا بإنجازات مفكرين آخرين، هما دركهايم الذى دأب آرون على وصفه بالرفيق المشاكس ثم صمويل .هـ.بير الذى لم يُشِرْ إليه آرون قط (بوسعنا أيضا أن نضيف إليهما كلًا من تيودور لووىTheodor Lowi وروبرت داهل Robert Dahl وشتاين روكان Stein Rokkan) وفيما يتعلق بالمفكرين اللذين ركزا اهتمامهما على تناول المشكلات المتعلقة بالأنشطة المشتركة للقوى التى ينطوى عليها المجتمع الصناعى ونعنى بهما دركهايم وبير، نجد أن الأول قد ركز اهتمامه بشكل أساس حول تأثير هذه القوى على المجال السياسى، فى حين ركز بير على التلاحم العضوى بين التمثيل السياس والتمثيل النقابى.

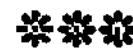
وعلى الرغم من أن هذا ليس مجال الحديث عن النفور الذى يبديه آرون إزاء أفكار دركهايم، إلا أنه من الضرورى أن نشير إلى أن آرون فى دراسته عن الشروط التاريخية للمشتغلين بالسوسيولوجيا -يختزل تعريف دركهايم للاشتراكية بأنها: «سيطرة الدولة على القوة الاقتصادية»، رغم أن دركهايم قد فرق فى الواقع بين صورتين من صور الاشتراكية، هما «اشتراكية الدولة» و«اشتراكية العمال» (تلك التى يصفها أحيانا بالأناركية، أو الانعتاقية»[1]، وهذه الصورة الأخيرة من صور الاشتراكية هى التى يصفها دركهايم بأنها هى وحدها الاشتراكية الحقيقية، باعتبار أنها هى المرادف الحقيقى للامركزية وللتسيير الذاتى للمنتجين المنتظمين فى هيئات Corporations ، وهو هنا يُجْرى نوعا من المراجعة على معنى الهيئة Corporation بحيث يصبح معناها متميزا عن ذلك المعنى القديم الذى ساد فى العصور الوسطى، وبحيث يصبح المعنى الجديد معبرا عن شكل جديد من أشكال التنظيم الذى يتطلبه المجتمع الصناعى على المستوى الوظيفى.

---

(١) نؤثر خلافا لما هو شائع أن نترجم مصطلح الأناركية «بالانعتاقية»، بدلا من «الفوضوية»....(المترجم).

إن دركهايم يدرك بوضوح ما ينطوى عليه المجتمع الصناعى من التعددية التى من شأنها أن تكسر حدة المركزية فى اتخاذ القرار على مستوى الدولة القومية، وتنتقل به إلى مستوى إدارات الهيئات التى يمكن أن يقوم بينها على المستوى الأوسع نوع من التعاون العالمى، ومع هذا فإن غياب التعاطف الفكرى لدى آرون تجاه دركهايم قد حال بينه -فيما يبدو- وبين تقدير هذه الجوانب فى فكر دركهايم وهو أمر لا نجد معه ما نقوله سوى أنه يذكِّرنا بالمعارك التى قد تحدث بين أفراد القبيلة الواحدة وربما الأسرة الواحدة!!.

وأما بالنسبة لصمويل.هـ.بير. فقد عُنى فى كتابه «السياسة البريطانية الحديثة» بتناول التلاحم والتشابك بين التمثيل السياسى وتمثيل الهيئات فى بريطانيا خاصة بعد مجىء حزب العمال، حيث عُنى بوجه خاص بدراسة أوضاع الهيئات التى أعقبت قيام المجتمع الصناعى، لكى يطرح تساؤلًا عما إذا كانت مثل هذه الهيئات سوف تحل محل التمثيل السياسى التقليدى، وهل تواجه المؤسسات النيابية التقليدية تحديا من جانب هذه الهيئات سواء كانت ممثلة فى شركات إنتاجية أم فى نقابات عمالية، أم فى إدارات إقليمية محلية ؟، إن الشركات الإنتاجية تحاول أن تستغنى بإداراتها الذاتية عن الإدارة الحكومية، بل قادرة على فرض قراراتها هى على الحكومة !... ومن ثَم فقد أصبحت بشكل أو بآخر شريكا فى صنع القرار، وهو الوضع الذى ينقلنا من تصور آرون للأوليجاركية النيابية إلى تصور آخر هو الأوليجولية الوظيفية، أو بعبارة أخرى من حكم القلة النيابية إلى احتكار القلة الوظيفية.



إذا ما عنَّ لسائل أن يسألنا كيف ننظر إلى آرون باعتباره عالما من علماء السياسة ؟ وإذا ما اشترط هذا السائل أن تكون إجابتنا فى عبارة واحدة موجزة ووافية فى آنٍ واحد، فلعل أقرب العبارات وفاء بهذا الغرض هى أنه «كلاسيكى حديث»، فهو حديث من حيث أن أعماله المتماسكة يتجه خطابها بشكل مباشر إلى موضوعها المتمثل فيما طرأ على المؤسسات السياسية من التحولات بفعل الثورة الصناعية وما أعقب هذه الثورة من طفرات، وتتضح حداثة آرون إذا ما قارنَّا إنجازاته بما دأب عليه جانب كبير من علماء

السياسة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية من التركيز على المجتمعات المتخلفة واتخاذ أوضاعها السياسية نقطة الارتكاز التى تنطلق منها بحوثهم السياسية المقارنة، وهو توجه ثبت عقمه فى الوقت الذى كان فيه الاقتصاديون يركزون وحدهم على المشكلات البنيوية للمجتمعات الصناعية وجوانبها المحلية والعالمية التى تكسر حدود الدولة القومية، وتصل ما بين مؤسساتها الداخلية والمؤسسات المتشابكة معها على مستوى العالم كله، ولئن كانت النماذج السياسية المقارنة التى اعتمد عليها علماء السياسة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، لئن كانت هذه النماذج لا تخلو من الفائدة لعلم السياسة على المستوى النظرى، إلا أنها عاطلة عمليا فليس بوسعنا أن نستخلص من النموذج المتعلق بما هو بدائى ما يفيدنا فى التعامل مع ما هو متقدم، ولا من البسيط ما يفيدنا فى التعامل مع المعقد.

أما بالنسبة لكلاسيكيته فإن نزوعه إلى نوع خاص من التشاؤم (هو المتعلق بالسلوك البشرى سواء على المستوى الفردى أو الاجتماعى)، إن مثل هذا النزوع ما هو إلا سمة مميزة لرواد العلم السياسى من أمثال ماكيافيللى وهوبر وسواريز وبودان، فى حين أن رواد علم الاجتماع من أمثال سان سيمون وكونت وماركس (فى شبابه) ودركهايم يتسمون بنوع من التفاؤل الرومانسى النابع من ثقتهم فى العقل والعلم، ومن إيمانهم بحتمية التقدم سواء على المستوى التكنولوجى أو الثقافى، وهو ما جعل آرون ينظر إلى نفسه باعتباره فى وضع متنافر مع رواد علم الاجتماع ومقولاتهم الأساسية عن الإنسان والمجتمع، وأن منهجه بأسره ما هو إلا امتداد لمنهج الآباء الكلاسيكيين لعلم السياسة: إنه يؤمن بأن دراسة موضوع معين يتطلب الملاحظة الدقيقة من ناحية وإعادة تشكيل المفاهيم من ناحية أخرى، وهو يقدم عرضا للتحليل السياسى الحديث على النحو التالى (الذى ورد فى سياق حديثه عن الدول القائمة دستوريا على التعدد):

١-ينبغى أن نتناول النظام السياسى فى ضوء نظام اجتماعى محدد، بدءا من الانتخابات وانتهاء إلى القرارات التى تتخذها الحكومة، ومرورا بالهياكل الحزبية القائمة، ووظائف المجالس التشريعية.. وكيفية اختيار الوزراء.... إلخ.

٢-يتصل النظام السياسى اتصالا وثيقا بما يمكن أن نطلق عليه البنيان التحتى للمجتمع Social infrastructure، حيث تعتمد عملية ممارسة القوة وصنع القرار على مصالح المجموعات الاجتماعية وطموحاتها ومدى قدرتها على المزاحمة وما قد يقوم بينها من علاقات المنافسة أو الاتفاق الدائم.

٣-ينبغى أن يشمل التحليل عمليات الإدارة أو البيروقراطية.

٤-بعدئذ ينبغى أن ندرس ما سوف أطلق عليه: «البيئة التاريخية للنظام السياسى». ذلك أن أى نظام سياسى يتأثر بل ربما يتحدد من خلال تراكم معين لمجموعة من القيم والمعايير وأنماط التفكير والعمل اللصيقة بكل بلد من البلاد[1].

وهكذا يتضح الطابع الكلاسيكى لمنهجه من خلال الشروط الأساسية التى تضمنتها توصياته السابقة بما تنطوى عليه من تركيز على مؤسسات النظام السياسى وتشريحها عضويا ووظيفيا، وما تنطوى عليه من الاستفادة من أساليب دراسة العناصر والمكونات الأساسية للمجتمع الصناعي بما فى ذلك الجماعات المختلفة التى ينطوى عليها النظام وهيكله البيروقراطى؛ فضلا عما أشار إليه من عدم إمكانية الفصل بين الدراسة السياسية من ناحية وبين الموروث التاريخى للوحدة موضوع الدراسة بما ينطوى عليه هذا الموروث من قيم ومعايير معينة، كل هذا فى ضوء الموروث العام للنظرية السياسية الممتد على مدى التاريخ منذ أقدم العصور وحتى القرن الرابع عشر.

إن هذا المنهج المتوازن والمتكامل والمتعدد الأبعاد، يختلف اختلافا بيّنًا عما كان يتوقعه البعض فى ظل مناخ يسوده الاندفاع نحو تحويل الدراسة السياسية إلى علم محدد يحاول أن يصطنع لنفسه مناهج العلوم الطبيعية التى تتسم من بين ما تتسم به بالتعبير الكَمِّى عن الظواهر، بل إن جيلا جديدا من الدارسين السياسيين الذين تشبعوا بهذا المناخ يرون أنه قد آن الأوان لتنفيذ حكم الإعدام الفكرى لكل آباء علم السياسة ودفن إنجازاتهم وأعمالهم إلى الأبد، ومع هذا فهناك فى الوقت ذاته من بين الأجيال الجديدة من يحملون الإعجاب لآرون وينظرون إليه باعتباره قامة شامخة تطاول قامات ماركس وفيبر وسوريل، ويرون أن إنجازاته ذات الطابع الكلاسيكى قادرة على أن تخدم سائر

(١) الديموقراطية والشمولية، ص٦٨.

المواقف الإنسانية، ولعل المثال الأوضح لذلك هو دراسته عن الحريات التى ما هى إلا تطوير للموقف الرواقى عن الكبرياء والعزة الإنسانية[1].



وفى النهاية يبقى أن نقول، إن آرون إذ استطاع أن يبرهن بوضوح على الوحدة والتفرد التى تتسم بها مجتمعات العالم الصناعى من خلال حس عميق باتصال التاريخ والحضارة، إن آرون إذ استطاع ذلك فهذا هو ما يضعه فى موقع متميز بين سائر المشتغلين بالسياسة، وهى الدائرة التى انتزعناها من سياق دوائر كثيرة تدور فيها إنجازاته ويُعد فى كل منها -كما هو فى السياسة- واحدًا من الأساتذة الأفذاذ.

---

(١) الدراسة المقصودة هى «Essai Sur les libertes»، باريس ١٩٧٠.

جان بول سارتر
الإنسان.. ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم: موريس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب «الكلمات» الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد وُلد فى عالم من الكلمات، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلواه الوحيدة فى طفولته، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم، ومع هذا فإن ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر- يتسم بأنه عالم منتظم ومتماسك ومتسق، متجه دائما إلى غاية معينة، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز، ونيوتن، وديكارت، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله، عالما مضطربا، يموج بالفوضى والتشوُّش والعبث، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة إلى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الأولى، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن ظمأه إلى الميتافيزيقا ظل يلازمه إلى أن تحول إلى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية.

ومع هذا، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية، فإن من حق قارئه أن يتساءل إن كان قد تحول فعلا إلى الماركسية؟، وإن كان ظمؤه الميتافيزيقى قد زال عنه؟ وهل الفلسفة السياسية التى ينتمى إليها منذ الحرب العالمية الثانية هى الماركسية حقا كما يقول؟.

إن سارتر قد كتب كمّا هائلًا من الكتابات السياسية سواء فى ذلك أعماله التى كتبها كفيلسوف سياسى، أو البيانات والمنشورات التى حررها منذ أوائل الأربعينيات، وفى

بداية الأمر كان من الواضح أنه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية، فالفلسفة التى ينادى بها هى الوجودية وهى فلسفة لا يترتب عليها فى حد ذاتها اتجاه سياسى معين، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين، نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين، فى حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار، أما سارتر نفسه فقد كان فى أقصى اليسار.

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتماثلين معه فكريا من اليساريين، لكن محاولته تلك باءت بالفشل، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يُعوَّل عليه كثيرا فى عضويته للحزب الشيوعى الفرنسى، ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدرى فلسفته، ولم يَدُم هذا الوضع بطبيعة الحال، فقد انفصل فى نهاية المطاف عن الحزب الشيوعى عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل إلى المهادنة وتفتقر إلى الثورية المطلوبة، ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات إلى الشيوعيين والى الاتحاد السوفيتى إبان حكم ستالين، غير أنه -وهذا هو وجه الطرافة- كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى!.

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هى الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة؛ مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره إزاءهم.

وإبان أحداث عام ١٩٦٨، كان الحزب الشيوعى الفرنسى معنيا باستثمار حالة الفزع التى أصابت البورجوازية، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تُعوض للقيام بالثورة فى فرنسا، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعى مصداقيته فى نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام.

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨)، بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعى هو المعسكر الماوىّ، وهكذا عمل محررا بإحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة، غير أن

المحررين الشبان بتلك الصحيفة أُلقى القبض عليهم ووجِّهت إليهم تهمة إثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن.

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير، «نقد العقل الديالكتيكى»، كما يمكن أن نتبين جانبا آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن «جان جينيه» و«فلوبير»، رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الولى على الأقل، إلا أنهما يمكن أن ننظر إليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكى والتى تعد امتدادا له. والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر، «نقد العقل الديالكتيكى» إنما هو عنوان جد طَمُوح، فهو ينطوى على إشارة واضحة إلى عنوان كتاب كانط الشهير «نقد العقل النظرى»، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط، ذلك أنه إن كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجا ما بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى، فإن سارتر فى «نقد العقل الديالكتيكى» يقيم مزيجا ما بين الماركسية والوجودية، مستهدفا بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية، وهو ما يؤكده سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلَّفه هذا، وعندما ينتقل إلى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية، وكيف يمكن أن يتأتَّى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ)، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والإنسان.

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجا أكاديميا خالصا، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله، «فى المنهج» (والذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدى لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصبح هو النغمة السائدة، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحد بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرُّؤ موسكو من تعاليم ستالين، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد

البورجوازية، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يبتعد ابتعادًا كبيرًا عن الطابع الأكاديمى الذى تتسم به باقى فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكى)، غير أن هذا لا يقلل فى نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار بعينها، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة مهمة، تلك هى أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأى فيلسوف وما يُصْدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغى أن يكون شيئا واحدا.

فإذا انتقلنا بعد هذا إلى صلب النقد وجدنا أنه يستهله بإغداق الثناء على الماركسية، فى حين لا يتحدث عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة التواضع، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسة فى العصر الحديث أما الوجودية فهى ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسة، بل إنها فى رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق، إنها لا تزيد عن كونها مجرد «إيديولوجيا»، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسى، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذى يسود «لحظات» أو مراحل تاريخية معينة، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى، وعلى هذا ففى القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيجل، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما، ولا كانط وهيجل فى عصرهما، كذلك فإن الماركسية فى عصرنا هى الفلسفة التى لا يمكن تجاوزها، ولا مناص لنا، ومن ثَم من التفكير باللغة الماركسية.

أما الإيديولوجيات فيعرِّفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات، وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هى إلا نسق طفيلى يحيا على هامش الماركسية، تلك الفلسفة التى نشأ هو أصلا لكى يعارضها، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها.

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجدة والأصالة، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوى فى اعتقادنا على شىء من التطاول والاجتراء، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية، وفى اعتقادنا

أن هناك عقبتين على الأقل تحولان دون هذا الامتزاج؛ عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور. أولاهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية، وهى ما يؤكده سارتر نفسه فى سائر كتاباته تقريبا إلى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلَّف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهى أن قَدَر الإنسان هو الحرية، وفى مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمى إلى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية، فهو يؤمن – تماما مثل هيجل – بأن الحرية ما هى إلا الوعى بالضرورة، ذلك أن التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الإنتاج، تلك التى تخضع لقوانين معينة، وليس بوسع البشر – من ثم – أن يتحكموا فى مصائرهم إلا فى حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية فى نفس الوقت،أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية، إنها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتنصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية.

أما العقبة الثانية، فتتمثل فى الطابع الفردى للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزلته ومواجهته لقدره دائما بمفرده، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى «الغثيان» وانتهاء إلى مسرحيته «سجناء الطونه»، فى حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردى للإنسان على أنه مجرد وهم نظرى، إذ إن الوجود الحقيقى فى رأيها هو الوجود الاجتماعى.

ويُلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية فى صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة، ضيقة الأفق، كما أنها قد فقدت طابعها الإنسانى وهنا وفى هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة فى الفلسفة الماركسية من خلال إضفاء الطابع الإنسانى عليها، بل إن سارتر يمضى إلى أكثر من ذلك فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنسانى كأساس للمعرفة السوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى)، فإن الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشمل، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها

نوعا من البحث فى مجال معين، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث.

ويلاحظ أن سارتر يصر دائمًا على أن معركته الحقيقية هى مع الماركسيين لا مع ماركس، فالماركسيون هم الذين يتسمون بالكسل الفكرى وغياب الأصالة والإبداع، وإنك لتجدهم فى بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين، إن فكرهم يتسم بالجمود والإذعان لسلطة المقولات الجاهزة، بل إنه فى بعض الحالات ليس فكرا على الإطلاق، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق، بل إنه فى بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر - كان وجوديا دون أن يدرى.

ومع هذا، فالحق يقال إن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجَّهها إلى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسين، الذين لا يرون فى فاليرى إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة، لكن هذا ليس مهما، فالمهم حقا هو أنه ليس كل من ينتمى إلى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى، كذلك قد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كُتَّابًا متباينين من أمثال بروست وجويس وبرجسن وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند إلى أى أساس من الواقع التجريبى، ولا ترتكز على المعايشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين.

إن الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخدامهم للمقولات الكليشيهية الجاهزة دون نظر عقلى، ولكنه يتمثل أيضا فى النظر إلى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قَبْلية[1]، وهكذا نجدهم ينظرون إلى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث، فلا شىء واقعا إلا وكان ينبغى أن يقع فى رأيهم، وهذا المنهج فضلا

(١) القَبْلى Apriori هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها، كفكرتنا عن الامتداد مثلا أو قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين، فلا يمكن لشىء أن يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت، فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة)، ويستعمل وصف القبلى A priori فى مقابل البَعْدى A posteriori. (المترجم).

عن أنه خاطئ في رأى سارتر، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتعلم منه شيئا على الإطلاق، ذلك أننا نعلم سلفا - حين نستخدمه - ما الذى سوف يقودنا إليه، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا إلى المطلوب إثباته باعتباره مقدمة، وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل الحاصل، ومن هنا تتضح الحاجة فى رأى سارتر إلى تجديد المنهج الماركسى ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذى تقدمه الوجودية إلى الماركسية بأنه منهج كشفى heuristic بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة، كذلك فهو منهج ديالكتيكى فى الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقى للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة، وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم ديكالكتيكيون.

من هنا، فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوبير أو روبسبيير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التى تعمل على تشكيل المرحلة. وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمى الارتدادى Progressive- regressive؛ فهو تقدمى لأنه يعتمد فى تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون إلى الأمام، وهو ارتدادى لأنه ينظر إلى الظروف التى أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم، ولعل أبرز الأمثلة التى يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل فى دراسته لفلوبير، وهو يسارع منذ البداية إلى تصنيف فلوبير بأنه واحد من أبناء البورجوازية، لكنه لا يلجأ إلى هذا التصنيف بنفس الطريقة التى يستخدمها الماركسيون الكسالى، فما هذا التصنيف إلا البداية فحسب إذ سرعان ما ينتقل إلى التعرف على ما فعله فلوبير فى ظل ظروفه الطبقية لكى يتعالى على هذه الظروف، وفى رأى سارتر أن فلوبير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه إلى تحقيق الطابع الموضوعى لاغترابه الذاتى، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفارى يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة-، وعلى هذا يمكن أن ننظر إلى هذا الخط الذى اختطه فلوبير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه، والمشروع هنا مصطلح وجودى كثيرا ما يستخدمه سارتر فى كتاباته، وقد تشكّل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعنى به مؤلّفه «الوجود والعدم»(١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذى يختاره الإنسان لنفسه، والذى يشكل نفسه فى الواقع من خلاله، ومن ثم فإن

مشروعنا ما هو إلا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها. أما عن فلوبير فقد كان مشروعه متمثلا فى جعل نفسه مؤلفا، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفارى وعدد آخر من الأعمال القصصية، وفى رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب، إنه ليس مجرد فرار من مأزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل شيء نوع من الإيجاب، نوع من محاولة الخلق الموضوعى لكل متكامل يؤكد ذاته فى مواجهة العالم. إن مشروع فلوبير ليس مجرد قرار بالكتابة، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هى الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفى للظروف التى انبثق منها، وباعتباره فى نفس الوقت الحل الموضوعى للتناقضات التى تنطوى عليها هذه الظروف.

إن كل إنسان يحدد نفسه من خلال مشروعه، وإننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا، وهى فكرة عبر عنها سارتر فى العديد من أعماله المبكرة، وعلى سبيل المثال نجد أن «جارسان»فى «العالم المغلق»يحاول أن يؤكد أنه إنسان نبيل الطبع حتى وإن كانت أفعاله تتسم بالجبن، لكن «لسبيان إينيه»يواجه جارسان بأن الإنسان ليس له طبيعة إلا طبيعة أفعاله فمن كان أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن، فما نحن فى النهاية إلا ما نفعل، كذلك نجد أن سارتر يؤكد فى نفس الوقت أن ما نفعله هو فى الواقع ما نختاره لأنفسنا، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا، لفعلنا فعلا مخالفا، ومن ثم فإن الإنسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية، وأن الحرية بالنسبة له هى قضاؤه وقدره، وهكذا نجد أن جارسان فى «العالم المغلق»كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا، وبالمثل كان يمكن لفلوبير فى العالم الواقعى أن يختار اختيارا أسوأ، وأن يحيا كمتعطِّل يقتات من ريع أملاكه وليس كفلوبير مؤلف مدام بوفارى.

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر فى «الوجود والعدم»باعتبارها مرتبطة بالوجود، أما فى «النقد»فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذى يمارسه الإنسان فى مواجهة الوجود، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود فى هذا المجال مقررا أنه:

(ليس هو الوجود المادى أو وجود الأشياء فى ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعى المستمر إلى التموضع، وهذا النزوع إلى التموضع يتخذ أنماطا تختلف باختلاف

الأفراد، تبعا لتباين كل مشروع إزاء البدائل المختلفة، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين «الاختيار»أو «الحرية»)، ويتضح من النص السابق الذى أوردناه من كتاب «نقد العقل الديالكتيكى»أن سارتر لا يزال محتفظا بالنظرية الوجودية فى الحرية، وهى نظرية لا تلتقى بحال من الأحوال مع التصور الماركسى القائم على مبدأ الضرورة.

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر فى بداية «النقد»من أن الماركسية هى الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد إيديولوجية، فإن من الواضح أن جانبا كبيرا من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو فى حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل، ولكى يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس، وهو المفهوم الذى كثيرا ما يستخدمه ماركس وأتباعه، وأن كانوا فى الواقع لا يستخدمونه بنفس المعنى فى سائر الحالات، بل إنهم يستخدمونه بمعانٍ متفاوتة نورد منها ما يلى:

١-البراكسيس بمعنى: «الفهم المشترك»باعتباره مقابلا للتأمل النظرى.

٢-البراكسيس بمعنى: «الفعل»أو الطرف المقابل للتأمل.

٣-البراكسيس بمعنى: النشاط التجريبى أو النشاط العملى أو العمل فى المجال الصناعى.

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسى الغامض، وبشىء من البراعة يجعل منه مرادفا على نحو ما لمفهوم المشروع فى الفلسفة الوجودية، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكى يحقن الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة، وهكذا فلئن كانت فكرة «البراكسيس»تقبل التفسير بحيث تعنى ما تعنيه فكرة المشروع، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعنى أن الماركسيين يؤمنون - دون أن يدروا- بحرية الإرادة.

ومع هذا، فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تُواجَه بالتحديات، فالمشروع بحكم تعريفه هو: ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذى يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائما

إلى: ما ينهض به البشر فى ظل الوعى التام بقوانين الضرورة، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتَى «المشروع»و «البراكسيس»، فإن «الماركسى»لا «الوجودى»هو الذى سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية.

ولننتقل الآن إلى النقطة الثانية التى يتمثل فيها التباين الفكرى بين الماركسية والوجودية ونعنى بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية، ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام، وعند سارتر بوجه خاص تنطوى على نزعة فردية متطرفة، فى حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) ترفض النزعة الفردية، وترى أن الإنسان ينبغى النظر إليه فى إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنسانى الشامل، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة فى «النقد»بأن يضع نظرية فى المجتمع يصفها بأنها تنتمى إلى الماركسية فى الوقت الذى تنتمى فيه إلى الوجودية، فإلى أى حد نجح فى هذه المحاولة؟ إننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسى «الاغتراب»محاولا أن يضفى عليه معنًى وجوديا، ومرة أخرى نشير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافا بينًا عن معناه عند سارتر، فبينما ينشأ الإحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذى يمارسه الإنسان ضد الإنسان، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية، وعلى هذا فإن الاغتراب فى مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقا فى إطار اللغة الماركسية، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل، ومن ثم فإن نظرية سارتر فى الاغتراب ما هى إلا مفهوم هيجلى أضفى عليه طابع الوجودية، وليست مفهوما ماركسيا تم صبغه بالصبغة الوجودية.

ومن ناحية أخرى، فإن الاغتراب كما عرض له سارتر فى «الوجود والعدم»يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقى، فى حين أنه فى «النقد»يستهدف كما أسلفنا إقامة «الأنثروبولوجيا»فى مواجهة «الأنطولوجيا»وهو ما حدا به فى هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلى الذى تتسم به العلاقات البشرية، والذى طالما صوره على أنه سمة أساسية من سماتها، والمبدأ الذى يطرحه سارتر فى هذا المجال هو العجز فى الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Searcity [1].

(١) يستخدم سارتر مصطلح «الندرة» بنفس المفهوم الذى يستخدم فى علم الاقتصاد، أى عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لإشباع الحاجات الإنسانية اللامحدودة. (المترجم).

ذلك أن التاريخ البشرى بأسره - فيما يقول سارتر- هو تاريخ العجز فى الموارد وهو فى نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز، ومع هذا فإن البشر لم يُتَحْ لهم من الموارد فى أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفى لإشباع سائر الحاجات، وهذه هى الندرة، وطبقا لما يطرحه سارتر فى «النقد» فإن الندرة هى التى تضفى المعقولية على العلاقات البشرية، إنها المفتاح الحقيقى لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض الآخر، وهى كذلك المدخل إلى فهم سائر الأبنية الاجتماعية التى أقامها البشر طيلة حياتهم على الأرض، إن الندرة توحد البشر وتفرقهم فى نفس الآن فيما يقول سارتر، إنها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا، ومن خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز فى الموارد، وهى تفرقنا لأن كلًا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين أن ينعم بالوفرة، وهكذا فإن الندرة هى محرك التاريخ، والبشر لا يستطيعون القضاء عليها تمامًا، إنهم إزاء هذا المطلب العسير لا حول لهم ولا طول، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها، ويالها من مفارقة تلك التى ينطوى عليها مثل هذا التضافر. إن كل واحد من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذى خلق الندرة وهو فى نفس الوقت السبيل إلى مواجهتها.

إننى غريم لك، وأنت غريم لى، وعندما أعمل مع الآخرين مناضلا معهم ضد الندرة فإننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرًا ضروريًا، ومن خلال عملى أطعم خصومى وغرمائى، وهكذا فإن الندرة لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعى فحسب، ولكنها تشكل اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر، إنها تجعلنا جميعا غرماء، لكنها تجبرنا فى الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمائنا طالما أن الإنسان عاجز بمفرده، وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة إلا من خلال تقسيم العمل وما إلى ذلك من أوجه النشاط المشترك.

ومن ناحية أخرى، فنحن إذا نظرنا إلى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكترثة برفاهية الإنسان ولا مبالية بما يفعل، ومع هذا فإن نظرنا إلى العالم الذى نسكنه لوجدنا أن جانبا منه هو عالم الطبيعة اللامبالية، أما الجانب الآخر فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة، لهذا يطلق سارتر على هذا العالم عالم الفاعلية والهمود Practico-inert إنه عالم الفاعلية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكَّله سكانه الحاضرون

والسالفون، وهذا هو العالم الذى صنعه الإنسان، ومع هذا فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود، إنه عالم الطبيعة الذى لا يملك الإنسان إلا أن يعمل فيه جهده، ومن سخرية المفارقات أن كثيرا من الأفعال التى حاول الإنسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر احتمالا، وأن يقلل من وطأة الندرة، قد أدت إلى عكس المقصود منها إذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذى قبل، ويضرب سارتر لذلك مثلا بالفلاحين فى الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها المنازل أو لكى يستخدموها فى الوقود، فقد توسعوا فى ذلك إلى الحد الذى حوَّل غاباتهم إلى أرض جدباء مقفرة، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مُطَّرد، كذلك فإن البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم، عالم الفاعلية والهمود، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد الندرة إطاره، يصبح الإنسان عدوا للإنسان، أو بنص تعبير سارتر فإن الإنسان يصبح مضادا للإنسان أى أنه يصبح الإنسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد «فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى إحدى مسرحياته».

«لا شىء على الإطلاق: لا الوحوش الضارية، ولا الميكروبات أشد إفزاعا للإنسان من ذلك الكائن الذكى، آكل اللحوم الذى ينتمى إلى فصيلة القسوة، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب، والذى يستغل ذكاءه لتحقيق هدف محدد يسعى إليه، ألا وهو تدمير الإنسان... هذه الفصيلة من الكائنات المرعبة تتمثل فينا نحن... إنها ما يراه الإنسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة».

هكذا يطرح سارتر فى «النقد» تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد والعداوة بين الإنسان والإنسان، ثم نأتى بعد ذلك إلى لمسة ديالكتيكية، فعلاقات التضاد هى «النفى» لعلاقات التبادل، فى حين يتمثل «نفى النفى» فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر «الندرة». وهذه هى نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع.

ومن الجدير بالإشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية: أولاهما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع

عشر ويسميها سارتر بالسلسلة[1]، أما الأخرى فيطلق عليها «الجماعة»[2]، وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم إلا القرب فى المكان الخارجى، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم، إنهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابور يقف فى انتظار الأتوبيس، ففى هذه الحالة نجد أن هناك جمعا بشريا لا سبيل إلى إنكاره، بدليل أننا نستطيع أن ننظر إليهم وأن نحصى عددهم... إلخ، وأن كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواه لأجله، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك، ذلك أن أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر، بل إن كلًا منهم فى الحقيقة خَصْم للآخر، ذلك أن كلًا منهم يتمنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظفر بمقعد فى الأتوبيس. إن كل واحد منهم هو واحد من كثيرين، وإن عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا، لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم، تجنبا للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثله طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر إلا نوع من التعاون المتبادل السلبى الذى يمثل نفيا للعداوة ونفيا لنفسه فى الوقت ذاته، ذلك أن الواقفين فى الطابور إنما يمثلون صيغة «الجمع» من خلال صيغة «المفرد». وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين.

فإذا انتقلنا إلى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر «الجماعة» كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم، إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى، فأنت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع، وطبقا للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو

(١) فى الترجمة الإنجليزية Series .

(٢) فى الترجمة الإنجليزية Group.

بتحويل البراكسيس الفردى إلى براكسيس جماعى، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا إلى جماعة إذا تعاهدوا على الاشتراكية.

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفاعلية، فإن السلسلة تتسم بالعجز، وهو أمر بدهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده، ونتيجة للفاعلية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى.

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لإدراكنا لتلك الحقيقة الواضحة، وهى أننا إما أن نعيش معا من خلال التعاون أو أن يقضى بعضنا على البعض من خلال الصراع.

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هى القوة المحركة ، فهى وحدها ولا شىء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا، ومن ثم فإن سارتر ينظر إليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتى تتخذ فى الغالب شكل الجماعات لا شكل السلاسل، وهو يطور هذا التصور بأن يُدْخل عليه ثلاث أفكار تمنحه لونه المميز، تلك الأفكار الثلاث هى: التعهد – العنف –الرعب، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا فيها وألا يخرج عليها ويخون عهده، إن هذا التعهد لابد أن يوضع موضع التنفيذ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد، ومن هنا يأتى دور العنف والرعب. إن الخوف هو الذى دفع إلى إنشاء الجماعة وكما أنشأها أول مرة فهو الذى يحافظ على استمرارها، وسارتر يطلق اسم «الرعب» على هذا النمط من الخوف الذى يعمل على استمرار وجود الجماعة، ويلاحظ أن عامل «التعهد» وعامل «الرعب» كليهما مرتبطان بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها، ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم يتمثل فى احتمال تحللها وتحولها إلى سلاسل، وهو خطر يدركه كل واحد من أعضائها، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء الجماعة. فإذا انتقلنا إلى المنظور الديالكتيكى وجدنا أن الرعب هو عنف ينفى نفسه، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأُخوَّة، لأنه هو الذى يرغم البشر على التآخى فى حياتهم، وهو يضمن استمرار هذا التآخى طالما

أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات «الأخوة» سيجد نفسه معرضا للعنف، ولعل أهم الأمثلة التى يقدمها سارتر للجماعة هو ما يتمثل فى الدولة، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئى لأعضائها. وهنا يلاحظ سارتر أن أية جماعة منصهرة فى بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها، ثم هى تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمة الدوام من خلال إقامة المؤسسات.وهذا هو فى الواقع أساس السلطة. ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الإرهاب بشكل شرعى. ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط: «السلسلة» ونمط: «الجماعة»، ففى السلسلة «أنا أطيع» لأنى «مضطر إلى الطاعة» ،أما فى الدولة فأنا أطيع نفسى فى الحقيقة طالما أنى تعاهدت على أن أكون عضوا فيها، وطالما أنى قد خولت السلطة حقها فى إصدار الأوامر. وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل منا قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصى، إذ إن مثل هذا العهد قد يُفهم بشكل ضمنى، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابى، لكنه فى جميع الحالات عهد على أية حال.

ويبقى أخيرا فى هذا المجال أن نشير إلى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعنى الأخوة فحسب، ولكنه يعنى الحرية أيضا فى تصوره، ذلك أننى عندما أعمد بشكل حر إلى دمج المشروع الخاص فى المشروع العام للجماعة وهو الدولة، وعندما أخضع لأوامر السلطة التى تعهدت بطاعتها، تلك السلطة التى يدعمها الرعب من ناحية، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى، فإننى أستعيد حريتى مرة أخرى.

تلك هى باختصار نظرية سارتر فى البنيان الاجتماعى. والسؤال الآن: إلى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية؟ الإجابة عن هذا السؤال هى ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة، فهى تتسق تمامًا مع نظريته فى العلاقات الإنسانية التى سبق أن عرض لها فى كتابه «الوجود والعدم»، وكما جسَّدتْها فى مسرحيته «العالم المغلق» عبارةٌ وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلى: إننى إذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات إلى موضوع، إننى حينما أتفوه بالكلمات، وحين يسمعها الآخرون فإنها تغدو أشياء فى العالم الخارجى، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها، وأن يفكروا فيها، وأن تصبح مدارا

لأحاديثهم هم.وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم. إننى أفقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلم، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها إلىّ، ولن يعود بوسعى أن أتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها، وهذا هو ما حدا بسارتر إلى القول بأن الإنسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيا أو مسموعا من سواه، فإنه يفقد جزءا من ذاته، ليصبح هذا الجزء منتميا إلى سواه، إنه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص «آخر». إننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى، وإن وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما إلى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتًا، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة. ويلاحظ هنا أن المصطلح الذى يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية[1] Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتى يرجع الفضل فيها أساسا إلى هيجل) قد طورها سارتر فى بدايات عرضه للوجودية فى كتاب «الوجود والعدم»، حيث كان يرى أن العلاقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانبا من حريتهم، وهذا هو ما حدا بسارتر فى «الوجود والعدم»إلى القول بأن العلاقات بين البشر هى أنماط من الصراع الميتافيزيقى، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى سواه، ويسلبه حريته من خلال تحوله إلى موضوع أو إلى شىء من الأشياء الموجودة فى العالم، وفى المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله إلى موضوع، وهكذا يخلص سارتر فى «الوجود والعدم»إلى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هى تلك التى تتجه إلى السادية أو إلى الماسوكية، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هى أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات.

وفى «النقد»ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الإنسانية التى يسودها التوتر والصراع، ويغيب عنها التآلف والحب، ولا يجمعها إلا «التعهد»من ناحية و «الرعب»من

(١) آثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية، منبها القارئ إلى أن مصطلح الغيرية فى اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة فى مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما، إذ إنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبى Altruism فى الإنجليزية Altruisme فى الفرنسية، وفى هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الإيثار وليس هذا هو ما يشير إليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر. (المترجم).

ناحية أخرى، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين فى صيغة «الجماعة»فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول إلى صيغة «السلسلة»أو ربما إلى الكيانات الفردية المتناثرة، وباختصار فإن «النقد»تختفى منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهى أن الإنسان كائن اجتماعى.

ولما كان هذا التصور الذى يطرحه سارتر فى «النقد» لا يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى، فإن هذا يعنى أنه لا يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية. والحق أن ماركس رغم غموضه فى بعض الجوانب، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح فى رفضه لذلك التصور الذى ينظر إلى الإنسان باعتباره كيانات فردية متنافسة، وفى رأى ماركس أن الطبيعة الاجتماعية هى الوضع الطبيعى للإنسان، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن «التعهد»و «الرعب»كأساس لتكوين المجتمعات، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسى.

ومن ناحية أخرى، فإن تصور سارتر للندرة لا يلتقى مع أسس علم الاقتصاد الماركسى الذى ينظر إلى الندرة باعتبارها مفهوما بورجوازيا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم فى الحقيقة إلا دعاة إيديولوجيون للبورجوازية، لقد عاش البشر معا فى ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد، وظهرت الأدوات الحديدية، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر[1]، وقد استطاع بعض البشر فى عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفى إلا لإبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة، وهذه هى خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتى لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة، فالندرة فى رأى ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان.

---

(١) نزيد هذه النقطة إيضاحا للقارئ بأن نقدم له تعريفا موجزا بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية فى التاريخ) والتى ترى أن الفن الإنتاجى هو الذى يتحكم فى تحديد ملامح النظام الاجتماعى والاقتصادى بل يتحكم أيضا فى مسار التاريخ، ففى العصر الحجرى كانت الحجارة هى أدوات الإنتاج وهى قوام الفن الإنتاجى لذلك العصر، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الإنتاجى «المتخلف» لم يكن يسمح بقدر من الإنتاج يزيد على حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحالت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداهة ما يمكن تملكه بشكل فردى وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمرا حتميا تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التى ترتب عليها لأول مرة فائض فى الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعا للملكية الفردية. (المترجم).

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلا واضحا فيما يستهدفه من إقامة ماركسية محدثة، بل إن المرء حين يطالع «النقد» وما إن يمض قُدُمًا فى صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسى الأهداف التى استهدفها من تألَيفه، وأنه قد نسى كذلك كل ما يذكره فى الفصل التمهيدى عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصيلة، وأن الوجودية ما هى إلا مجرد إيديولوجيا، واعتبارًا من ص ١٥٣ من «النقد» ينعطف المسار تماما حين يقرر سارتر أن ملاءمة العقل الديالكتيكى منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون الوعى، ومن حيث هو أساس عقلى لهيكل الوجود، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكى أكثر مما وصل إليه طموح ماركس نفسه، بل إن سارتر يتجاوز فى طموحه هذا ما أورده هو نفسه فى الفصل التمهيدى «فى المنهج» من أن مصداقية ديكارت ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبغى أن ننظر إليها فى سياق عصرهم، إنه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقلى للوجود، فياله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد إيديولوجيا!

ومن ناحية ثانية، فإن محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للقهقرى إلى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل ربما السابع عشر أيضا، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها إلى روبسبير)، فإن النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى إلا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر، مع ملاحظة أن الإضافة التى أضافها سارتر إلى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى إضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم، وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر.

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ «العنف» لكنه يستخدم لفظ «الحرب» وهو كذلك لا يستخدم لفظ «التعهد» بل يستخدم «العقد»، وهو لا يتحدث عن «الرعب» بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقيه فى نفوسهم من الخشية والمهابة، كل هذا صحيح، ومع هذا فإن نظرية سارتر لا تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات.

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو؛ إذ إن ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورَى الوعد والقوة لا على محور التعاقد، ومن ناحية ثانية فإنه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز، إلا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى، وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو إلا شخص قد خوَّله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضمانا للأمن والسلام، وأنه فى الواقع يعيد إليهم حريتهم حينما يرغمهم على الإذعان لمشيئته، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من العودة إلى الحالة الطبيعية[1]، بما تنطوى عليه من غياب الأمن، فإننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة إلى نمط «السلسلة».

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارترية إنما هى نظرية هوبزية خالصة فى جملتها وتفصيلاتها، وحتى تلك الإضافة التى أضافها سارتر إلى نظرية هوبز والمتمثلة فى مفهوم «الندرة»، فهى مستمدة بدورها من هيوم الذى بلورها فى مؤلَّفه الشهير «بحث فى الطبيعة البشرية» حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن: «الطبيعة لا تبدى من القسوة إزاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبديه إزاء الإنسان، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بإمكانات متواضعة لإشباع هذا الكَمِّ اللانهائى من الاحتياجات، ومع هذا فإن الإنسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه، وأن يرقى إلى مستوى الكائنات الأخرى بل أن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها، كل هذا بفضل العمل الاجتماعى. فالإنسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبى جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات، وهو ما سيفضى به فى النهاية إلى البؤس والدمار، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنِّبه إياها.

---

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتتسم هذه الحالة عند هوبز بالحرية المطلقة لكل فرد؛ مما ترتب عليه اتسامها بأنها حالة من الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all.

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية، إلا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قَبيل الوعد أو التعهد، ذلك أنها نابعة من الإحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم، إلا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر، حيث لا مجال للحديث عن الإحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العداوة والخصومة.

وأخيرًا، هل يعنى ما سبق أننا نخلص إلى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر؟ الحق أننا لو خلصنا إلى هذا لكانت النتيجة التى ننتهى إليها بعيدة كل البعد عن الصواب، فلئن كان سارتر قد فشل فى إقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح إلى حد ما فى إقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو إلى إقامة المجتمع اللاطبقى قد أوحت لسارتر بعقيدته فى إمكانية تحويل المجتمع الإنسانى من نمط «السلسلة» البورجوازى إلى نمط «الجماعة» الاشتراكى، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحول الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر إلى الإنسان باعتباره كائنا مضادا للإنسان كما رأينا، وقد عبر سارتر عن تصوره هذا فى إحدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية «الأيدى القذرة» Mains Sales، والتى خلص فيها إلى ما خلص إليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدى المصقولة الناصعة، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيدٍ ملطخة بالدماء.

إن سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى، إلا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب[1] وإيثاره للسلام، بل إن

---

(١) يحسن بنا أن نشير إلى أن هوبز كان يتصور أن السعى إلى السلام قانون طبيعى يحكم الحياة البشرية، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر إلى إنهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل إنشاء المجتمع . (المترجم).

سارتر قد مضى من الناحية العملية إلى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بإرسال قواته إلى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية. حتى لو أدى هذا إلى قيام الحرب العالمية الثالثة.

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير: «الملعونون فى الأرض Les damnes de la terre»، مؤيدا ما ذهب إليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم إلى تطهير وجدانهم، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانته ولا تزال تعانيه من وطأة الإحساس بالقهر، والواقع أن سارتر فى هذا كله كان متسقا كل الاتساق مع المفهوم الذى طرحه فى مؤلفه «الوجود والعدم» والذى يفرض علينا كما رأينا أن نختار ما بين أن نكون ماسوكيين أو أن نكون ساديين.

ويبقى فى ختام هذه الدراسة أن ننوّه بالبنيان المتماسك لفلسفة سارتر التى ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من «الاختيار الوجودى»،وهو إما أن نقبل فلسفته ككل، أو أن نرفضها ككل!!.

حنَّا آرندت
الحنين الهيلينى والمجتمع الصناعى

« بقلم: نويل أوسوليفان»

لئن كان الدين دائمًا هو أول ضحايا عصور الشك، فإن ثوابت السياسة هى الضحية الثانية ...، ومن ثم فلم يكن غريبًا والحال كذلك أن نجد واحدًا من فلاسفة السياسة المعاصرين[1] يكتب قائلًا: «السياسة كما نعلم شكل من أشكال النشاط البشرى ينتمى إلى المرتبة الثانية من مراتب هذا النشاط، فما كان الفن أو العلم بقادر على تخريب الروح وإنهاك العقل مثلما يفعل ذلك النشاط الذى يمارسه أناس يعيشون، ولا يستطيعون أن يعيشوا - إلا فى ظل وهم اسمه شئون الدولة، أو أولئك الذين يرعبهم أن يصبح الآخرون حكامًا لهم؛ ومن ثم فهم على استعداد للتضحية بأرواحهم للحيلولة دون وقوع هذا الأمر.

كذلك فليس غريبًا أيضًا أن نجد فيلسوفًا آخر [2] لا يقل شهرة وذيوعا عن الفيلسوف السابق، ليس غريبًا أن نجد هذا الفيلسوف وقد وصف السياسيين بأنهم أناس يفتقرون إلى فهم مكانهم فى المجتمع، كما يفتقرون إلى الوعى بطبيعة نشاطهم، وأنهم أناس لا يتوقفون إلاَّ عند أكثر التفاصيل تفاهة فى هذه الحياة، ومن ثم فهو يخلص إلى أنهم - فيما عدا استثناءات قليلة- عميان تمامًا.

فإذا ما وجدنا فى مقابل ما سبق، أن هناك فيلسوفًا يقول لنا إن السياسة هى الدليل الوحيد على سلامة عقولنا، وإن النشاط السياسى هو وحده الذى يعطى للحياة معناها،

(١) هو مايكل أوكشوط فى مقدمته للفياثان لتوماس هوبز. طبعة أوكسفورد ١٩٦٠م.
(٢) هو ج سانتيانا فى «الهيمنات والقوى»، لندن، ١٩٥٠م.

وإن أعلى مراتب السعادة تتحقق من خلاله، إذا وجدنا مثل هذا الفيلسوف فسرعان ما سوف ينتابنا الفضول.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا الفيلسوف قد دعم نظريته التى يطرحها بنسق شامل ومتماسك من البراهين مثلما فعلت حنا آرندت، فلا شك أن هذا الفيلسوف سوف يستوجب احترامنا، وسوف يلقَى ما هو جدير به من الاعتبار الخاص.



لسنا بحاجة ماسة إلى القول بأن الإعجاب بالعالم القديم فتر نوعًا ما منذ أيام ماكيافيلِّى ومنذ الفكر السياسى لعصر النهضة، ومع هذا فإن ما يميز آرندت بشكل أساسى عمن سواها من فلاسفة السياسة المعاصرين هو أن حماسها لذلك العالم يتجاوز كل حماس بما فى ذلك حماس ماكيافيلِّى ذاته، وعلى الرغم من أن روما تلقى تقديرًا كبيرًا من جانبها، إلاَّ أن دولة المدينة اليونانية (كما نظَّر لها أرسطو) هى التى تحتل موقع البؤرة من فكرها بأسره.

إن الهيلينية بالنسبة لها تحدِّد حتى تعريف السياسة، ومن ثم فهى تكتب مثلًا لتقول: «إننا نفهم ما هو سياسى political باعتباره اشتقاقًا من دولة المدينة Polis»[1]، والواقع أن تأثير دولة المدينة قد امتد من هذا التعريف لكى يشمل باقى مكوِّنات النسق السياسى الذى قامت بطرحه وذلك من خلال مجموعتين متصلتين من المفاهيم، ففى جانب معين نجد مفاهيم:- الكد Labour – العمل Work – الفعل Action، وفى جانب آخر نجد ميدان النشاط الخاص والعام، وهذه المفاهيم هى التى يتألف منها فى مجملها بنيان أكثر أعمالها طموحًا ونعنى به «الوضع الإنسانى».

إن الكد والعمل والفعل ليست مجرد أشكال متباينة للنشاط؛ ولكنها درجات على مقياس معين يقيس مستوى الانجاز الذى يحققه الوعى فى مستوياته المتصاعدة، إن الكد يجىء فى قاع هذا المقياس لأنه يعكس مستوى من الوعى أشبه ما يكون بوعى القطيع، وحيث يتشابه الإنسان عند ذلك المستوى مع سائر الكائنات التى تحكمها قيود

(١) «الوضع الإنسانى»، نيويورك ١٩٥٨، ص ٧٦.

الضرورات الطبيعية والتى لا تستهدف من نشاطها إلاَّ مجرد الإبقاء على حياتها كهدف فى حد ذاته.

إن الكدَّ ـ كما تقول آرندت:- «لا يتبقَّى من ورائه شىء .. فما ينتج عن الجهد المبذول فيه، سرعان ما يستهلك باستهلاك ذلك الجهد»[1].

فإذا ما ترتب على الكدِّ منتَج معين (بفتح التاء) فإن هذا المنتج يترتب بشكل عرضى، باعتباره وسيلة لتمكين الكائن الحى من التناسل، وبعبارة محددة فإن المُنتَج الوحيد فى حالة الكد هو الحياة ذاتها [2]، أما العمل فهو ينتج منتجات تبقى أمدًا، وهو يستهدف كهدف أولى إنتاج مثل هذه المنتجات، ومن خلال العمل يتجه الإنسان للمرة الأولى نحو الوعى بذاته حيث إنه يصبح واعيًا بتميزه كذات فاعلة عن الموضوع الذى انصبَّ عليه جهده لكنه مع هذا لا يصل إلى أعلى درجات التطوّر الإنسانى لأن العالم الذى يتحرك فيه باعتباره عاملًا هو عالم مكوَّن من أشياء لا من أشخاص، وهو حين يواجه غيره من بنى البشر فهو يواجه فى الحقيقة طاقتهم المحدودة كمنتجين، وهو لا يلتقى بهم إلاّ فى سياق السوق ومن خلال علاقاتها، إنه لا يلتقى بهم قط وقد استوفوا طبيعتهم ككائنات بشرية. ومن هنا، فإن آرندت تنزل بالكد والعمل كليهما إلى تلك المنزلة الأولى من الوجود والتى تطلق عليها «دائرة النشاط الخاص».

إنها حين تتناول هذا المستوى من مستويات النشاط، فهى ترفض النسق الهرمى الحديث وترتد إلى الوضع القديم بصورته التى عبر عنها أرسطو والذى كان يعتبر أن الكد والعمل كليهما ليس فى منهما من مقومات الكرامة الإنسانية ما يكفى لكى نطلق عليه نمطًا للعيش، طالما أنه يخلو من الطابع الإنسانى الأصيل المعبر عن استقلال الإرادة البشرية [3].

وفى مقابل ذلك نجد أن العمل فى العالم الحديث قد اكتسب قدرًا من التكريم ارتفع به فوق مستوى سائر النشاطات الأخرى وخَرجَ به عن دائرة النشاط الخاص التى وضعه فيها الإغريق، وقد بلغ هذا التطوُّر الحديث فى النظر إلى العمل ذروته فى فكر آدم

(١) نفس المرجع، ص ٧٦.
(٢) نفس المرجع؛ ص ٧٧.
(٣) نفس المرجع، ص ١٤.

سميث وكارل ماركس (وإن كانت آرندت تعتقد أن هذين المفكرين قد اختلط لديهما مفهوم الكد بمفهوم العمل)[١].

أما أعلى مستويات التطوُّر، فهو يتحقق فقط فى الفعل Action الذى هو النشاط الوحيد الذى يقوم مباشرة بين الأشخاص دون وساطة الأشياء [٢]. وسوف نعود فى الموضع المناسب للحديث عن الفعل من حيث انتمائه إلى دائرة النشاط العام، ولكننا نرى أنه من الضرورى هنا وفى هذا الموضع من الحديث أن نوضح السبب الذى جعل حنا آرندت تنظر إلى الفعل باعتباره التجسيد الأصيل للطابع الإنسانى وتعده من ثَم أعلى مرتبة من الكد والعمل.إن هذا نابع من نظرة معينة للماهية الإنسانية، وهى نظرة كامنة خلف المقولات التى تنطلق منها وإن لم تظهر بعد على السطح.

إننا نستطيع أن نتبين هذه الماهية من خلال فقرة معينة سطرتها عندما عمدت إلى شرح الفكر الإغريقى على نحو يجعل منه مطيَّة لحمل أفكارها هى، تقول آرندت: «إن رسالة الفانين، وإن عظمتهم الكامنة تتمثل فى كونهم قادرين على إنتاج الأشياء، الأعمال والأفعال والكلمات، التى يبدو لهم أنها جديرة بأن توجد، والتى - هى فى حدود معينة على الأقل - متسمة بالديمومة؛ ومن ثم فإن بوسعِ البشر الفانين أن يجدوا من خلالها مكانًا لهم فى الكون حيث كل شىء باقٍ إلى الأبد إلا هم، ومن خلال قدرتهم على إنتاج الأعمال التى لا تفنى، ومن خلال قدرتهم على أن يتركوا آثارًا لا تمحى، من خلال ذلك فإن الفناء الذى ينفرد به البشر يكتسب - رغم فنائهم - خلودًا من صنعهم وبهذا يبرهن البشر على طبيعتهم الإلهية»[٣].

إن جوهر الإنسان إذًا هو السعى إلى الخلود وهو ما يتحقق فقط عندما يدخل الإنسان إلى دائرة النشاط العام وعندما يتحرك بين أنداده، لأن أنداده وحدهم هم القادرون على الحكم على أفعاله، ولأن وجودهم كشهود هو ما يجعل أفعاله تبقى فى الذاكرة وتؤكد خلوده، وهذا هو ما تدور السياسة حوله، فهى الفن الذى يعلم البشر كيف يخلقون

(١) نفس المرجع، ص ص ٧٦-٧٧.
(٢) نفس المرجع، ص ٩.
(٣) نفس المرجع، ص ١٩.

ما هو عظيم ومشرق [1] وإن الإنسان الذى ينبذ الكد والعمل من أجل أن ينخرط فى السياسة، إن ذلك الإنسان هو وحده الجدير بأن يوصف بأنه إنسان حقًا، وأنه حرٌّ حقًا، وأنه سعيد سعادة كاملة.

إن هذه الوجهة من النظر حول الفعل تربطها روابط واضحة بالفلسفة الوجودية، ذلك أن آرندت - شأنها شأن الوجوديين - تؤمن بأن قيمة الوجود ومعناه ينبعان فقط من الفعل الإنسانى، ومن خلال الفعل وحده يستطيع الإنسان أن يحدد نفسه من خلال تجسيد ماهيته فى واقع ملموس على هيئة أفعال.

ومع هذا فإن نسيجها الوجودى تدخل فيه خيوط رومانسية عميقة ترتد بنا إلى نيتشه، فالإعجاب بالبطل أو السوبرمان يتخذ فى حالتها شكل الإعجاب الذى لا يوصف بأخيل الذى تعده تجسيدًا للفضيلة السياسية [2]، وفى الوقت نفسه نجد لديها فى مقابل ذلك ازدراء لا حد له للحياة اليومية الخالية من المعنى التى يحياها عامة الناس حيث لا مكان للأعمال العظيمة التى تتجلى من خلالها الإرادة الخلاقة [3]، ثم تصل رومانسيتها إلى أقصى حد عندما تقودها إلى القول بأن الذى يحوز رضاء الآلهة بمآثره السياسة لابد أن يموت صغيرًا، وهو رأى يمكن التدليل عليه على النحو التالى: بما أن ماهية الإنسان لا تكتمل إلاَّ بانتهاء حياته بحيث لا يبقى سوى سيرته، ومن ثم فإنه يترتب على ذلك أن كل من يستهدف ترك سيرة تتسم بالشهرة الخالدة، لابد له من أن يختار لا مجرد المجازفة فحسب، بل أن يختار كما فعل أخيل: حياة قصيرة وموتًا قبل الأوان.

إن الإنسان الذى لا يبقى بعد فعله العظيم هو وحده الممتلك لزمام العظمة الممكنة لأنه ينسحب إلى الموت من كل نتائج محتملة، ومن كل استطراد لما قد بدأ القيام به [4].

غير أنه ينبغى علينا أن نضيف هنا أن آرندت ترفض من حيث المبدأ أن تكون السياسة مقتصرة على الإنسان الأعلى أو السوبرمان فالإرادة الخلاقة التى هى معجبة بها

(١) نفس المرجع، ص ١٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٣، حيث تكتب: إن قصة أخيل ذات دلالة نموذجية.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.
(٤) المرجع السابق، ص ١٧٣.

لا تتطابق بحال من الأحوال مع إرادة القوة التى تتردد أصداؤها فى العصر الحديث من هوبز إلى نيتشه وغيرهما سواء من الممجدين أو المندِّدين بها، فتلك فى رأى آرندت أبعد ما تكون عن اعتبارها سمة حقيقية من سمات القوَّة، ولكنها كالجشع والحقد من سمات الضعفاء بل لعلها من أخطر نقائصهم [1]، وأما فيما يتعلق بالقيمة العملية لمثل هذه التفرقة فهذا موضوع آخر، لكنه يقود بالضرورة إلى التأكيد على الضمانات الدستورية للحرية الفردية التى هى غائبة حاليًا بشكل واضح.

إننا نواجه إذًا ثلاثة افتراضات تتعلق بطبيعة الوضع الإنسانى، أولها أن الإنسان يتميز عن سائر المخلوقات بكونه ذا رغبة فى الخلود، وثانيها أن هذه الرغبة تتحقق فقط من خلال الفعل أو البراكسيس، وثالثها أن هذا الفعل ينبغى أن يجد له شهودًا عليه يحفظون ذكراه كما فعل هوميروس بالنسبة لأخيل، ويبقى بعد ذلك القول بأن السياسة هى أعلى أشكال الفعل، والسياسة التى تقصدها آرندت هى السياسة كما فهمها الإغريق أو بعضهم على الأقل.

فإذا ما نظرنا إلى تراث الفكر السياسى الغربى من هذا المنظور لوجدناه إلى حد ما مخيبًا للآمال، وذلك من حيث أنه لا يهتم اهتمامًا كبيرًا بالمثل الأعلى لمجتمع يتيح للبشر أن يكونوا على شاكلة أخيل، والنقد الذى توجهه آرندت لهذا التراث يمكن إجماله فى أنه ينطوى منذ أفلاطون وإلى يومنا هذا على اتجاه للخلط بين الحكم والسلطة بما يترتب على مثل هذا الخلط من نتائج مدمرة، لا بالنسبة للحرية الفردية وحدها لكن لصميم وجود النشاط السياسى ذاته.

فالحكم ينطوى على تقسيم المجتمع إلى حكام ومحكومين، أى إلى أولئك الذين يصدرون الأوامر وأولئك الذين يتعين عليهم طاعتها وهو ينبع من رغبة الإنسان فى الفرار من مملكة الضرورة، وهو لهذا السبب علاقة سابقة على السياسة أو بتعبير آرندت علاقة «قبل سياسية»، ونظرًا لأن تقاليدنا فى ميدان الفكر السياسى تركز فى المقام الأول على فكرة الحكم، نظرًا لذلك فإنها فى رأى آرندت ليست إلا سلسلة من المحاولات للفرار من السياسة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٢.

وفى مقابل فكرة الحكم نجد أن آرندت تضع فكر «السلطة» التى هى - خلافًا لفكرة الحكم - علاقة قائمة أساسًا بين الأنداد الذين ما إن يبادر أحدهم إلى الفعل حتى يلتمس لدى الآخرين ما يعينه على إنجازه من خلالهم.

ولعله مما يعيننا على فهم ما تعنيه بالسلطة ما نلمسه من تقديرها لما التفت إليه الرومان (على حد تعبير مومسن)(*) من أن السلطة أكثر من النصيحة وأقل من الأمر، وبعبارة أخرى فهى النصيحة التى لا يمكن للمرء أن يتجاهلها وهو آمن[1].

إن فكرتها عن السلطة تقترب فى جوهرها من فكرة روسو الذي بدأ أيضًا برفض مفهوم الحكم كما يتجلى مثلًا فيما قام هوبز بطرحه وتطويره، وكذلك رفضه تقسيم المجتمع إلى من يأمرون ومن يطيعون، بل إنه ذهب إلى المناداة بإلغاء الحكومات النيابية لأنها لا تتفق فى رأيه مع مقتضيات الحرية الإنسانية، وطالب بأن يحل محلها شكل من أشكال التنظيم الاجتماعى يحتفظ بمزايا الحكومة فى الوقت الذى يحفظ للأفراد حريتهم التى كانوا يتمتعون بها قبل إنشائهم للحكومة، وفى ركاب روسو سارت حنا آرندت.

إنها لا تنكر أن المؤسسات النيابية قد أتاحت قدرًا لا بأس به من حرية التعبير والفكر، ولكنها تنظر إلى هذا النوع من الحرية باعتباره عديم القيمة لأنه لم يعد قدرًا على فتح منافذ الفعل الذى هو الممارسة ذات المعنى للحرية[2] وإن مثل هذه الحرية ليست أكثر من مجرد ضمانات سلبية حتى وإن كانت ضرورية لحماية حياة العاملين وتأمينهم ضد عسف الحكومة[3]. وبعبارة أخرى فإنها تجعل البشر محصورين فى دائرة النشاط الخاص بكل ما تنطوى عليه من عقم وجدب، صحيح أن الناخب يستطيع التأثير فى ممثليه النيابيين من خلال الأحزاب وجماعات الضغط، لكنَّ هذا التأثير يستهدف دائمًا تحقيق مصالحه أو رفاهيته الشخصية، ولما كانت المصلحة أو الرفاهية أمرًا خاصًا فى الأساس، فليس لنا من ثم أن نتوقع من ورائها صالحًا عامًا حقيقيًا أو أصيلًا. الأهم من ذلك كله

(*) تيودور مومسن Momsen .. مؤرخ ألمانى شهير، ارتبط اسمه بالتاريخ الرومانى خاصة بعد أن حصل على جائزة نوبل عام ١٩٠٢م عن كتابه الشهير «تاريخ روما». (المترجم).

(١) ورد هذا الاقتباس فى كتاب «بين الماضى والحاضر» .. لندن ١٩٦١م، ص ١٢٣.

(٢) مجلة نيويورك لعرض الكتب، العدد ١٢ الصادر فى ١٧ فبراير ١٩٦٩م، ص ٣١.

(٣) «فى الثورة» (لندن ١٩٦٣)، ص ٦٣.

أن النظام النيابى يفشل فى تحقيق حرية الرأى وذلك من حيث أن الحرية الحقيقية للرأى لا تتأتى إلا من خلال النقاش المفتوح وهو ما يتطلب مجتمعًا يمتلك فيه البشر ناصية النشاط العام الذى تسود فيه فرص حقيقية متكافئة، وبدلا من هذا فإن الحاصل بالفعل هو ذلك التأكيد واسع النطاق على ذلك الشكل الزائف من المساواة، وهو زائف لأنه مؤسس على إمكانية للأداء باطنة فى المجتمع، ولكنها لا تتحقق فى الواقع إلا بإحلال نمط معين من السلوك محل «الفعل» الذى هو أسمى صورة للعلاقات الإنسانية [١]، وفى مقابل هذا الشكل الزائف فإن المساواة الحقيقية مؤسسة على روح من المعاناة القاسية التى تقود كل إنسان إلى أن يتميز بنفسه عن الآخرين بدلًا من أن يتطابق معهم [٢].

إن آرندت تقترب مرة أخرى من روسو عندما تؤكد على ضرورة الرضاء المتجدد كأساس للسلطة، ومع هذا فبالنسبة لآرندت فإن تأكيدها لا ينبثق بشكل أساسى من رغبتها فى الحفاظ على نظام من المساواة لا يتهدد وجود الفرد فيه بالحاجة إلى التوافق الاجتماعى، ولكنه ينبثق أساسًا من الرغبة فى ضمان فرص المبادأة بإقامة مشروعات جديدة ..، ذلك أن أسمى تعبير عن الإرادة الخلاقة يكمن أولًا وقبل كل شىء فى المبادأة وفى إنشاء مشروعات جديدة، ومن ثم فقد كان من الطبيعى أن تحجم آرندت عن قبول الأشكال المستقرة للمؤسسات القائمة باعتبارها نمطًا سياسيًا ملائمًا، وذلك بغض النظر عن مدى رضاء السواد الأعظم من الناس عن هذه المؤسسات، ذلك الرضاء الذى يصل فى روتينيته ورتابته إلى حد التطابق مع الآخرين، ومن هنا فإنه يبدو أن الثورة الدائمة هى وحدها القادرة على الحيلولة بين التلقائية الإنسانية وبين الوقوع فى إسار المظاهر الخارجية، ورغم أن آرندت لم تصل إلى هذه النتيجة بشكل صريح إلا أن الترتيبات السياسية التى تدعو إليها هى من ذلك النوع الذى تحقق فى ظل الأوضاع الثوريّة ثم انقضى بانقضائها.

إن القبول بأمر ما أو التعهد به هو وحده ما لا يتضمن قيودًا خارجية على الفعل، ومن ثم فإنه يعد ميكانزمًا ضابطًا تنطوى عليه مَلَكة الفعل نفسه والتى تنبثق مباشرة من إرادة العيش المشترك، وبعيدًا عن خلق السيادة فإن التعهدات تخلق غاية متكافئة تلتزم

(١) الوضع الإنسانى، ص ٣٨.
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

بها وحدها وتسرى فى حدودها [1]، ولما كان هناك خطر واضح يتمثل فى إمكان تحقق الفوضوية فى حالة عدم الوفاء بالتعهدات أو فى حالة نشوء خلافات حول الموضوعات التى تدور حولها التعهدات، فإن السؤال الذى سيطرح نفسه بطبيعة الحال هو كيفية تجنب العنف، وما يرتبط به، وهنا نجد أن جزءًا من إجابة آرندت لا يعدو القول بأن المجتمع الأمثل هو مجتمع متناغم لا ينطوى إلا نادرًا على أسباب للخلاف (وهو ما قال به روسو أيضًا).

إن هذا التناغم سوف يكفله أمر معين، هو أن أفراد المجتمع لن يعودوا يتحركون من منطلق المصالح الأنانية المتنافسة والمتضاربة التى يتحرك البشر حاليًا من منطلقها، ولكن الذى سوف يوجه حركتهم هو المبدأ، إنه أولًا وقبل كل شيء ذلك المبدأ الذى تطلق عليه «مبدأ التضامن»[2] الذى سوف يقودهم إلى ما هو فى الواقع .. «إرادة عامة».

فإذا حدث التضارب رغم ذلك، فلا مناص من أن ننظر إليه باعتباره منبثقًا من الأنانية أو من وضع الإرادة الفعلية للمرء موضع الاعتبار بدلًا من الإرادة الحقيقية.

أما الجانب الآخر من الحل الذى تطرحه آرندت فهو يتشابه أيضًا مع فكر روسو، ذلك أنها تطرح فكرة «المنقذ السياسى الأسمى» الذى ينحِّى المصالح الخاصة جانبًا لكى يسعى إلى ذلك الاتجاه الذى تتحقق فيه مقتضيات الإرادة العامة، إن هذا المنقذ هو «المشرِّع» فى رأى روسو لكنه عند آرندت هو «المثقف» فهو وحده الذى يلج إلى حلبة السياسة لكى يلعب دورًا غير متحيز حيث تنحصر مهمته الوحيدة فى تقرير الحقيقة لا فى القتال من أجلها. وعندما يلج المثقف إلى ساحة النشاط العام فإنه سوف يواجه على الأرجح بأشد الأنماط السياسية غلاً وضغينة، ويعنى به نموذج «الدجَّال السياسى».

«إن الدجَّال» – على خلاف المثقف اللامقاتل – منخرط فى الفعل الذى يستهدف به إعادة تشكيل العالم طبقًا لرؤيته الفاسدة. الأسوأ من ذلك أن المثقف الذى يناط به مهمة تقرير الحقيقة يجد نفسه فى الغالب مضطرًا إلى مواجهة الكذب، وقد تجسد على هيئة مؤسسات منظمة تدعمها وسائل الإعلام وتعززها رؤية دعائية ترتكز على ألاعيب

(١) الوضع الإنسانى، ص ٢٢٠.
(٢) فى الثورة، ص ٨٧.

المحترفين. وعندما يسود الكذب المنظم فى حياة مجتمع ما ينفتح باب الخطر لأن يصبح هذا المجتمع دولة شمولية فى أية لحظة.

وسوف نعود فى موضع لاحق إلى ذلك التفسير للشمولية بأنها أكذوبة بلغت من الضراوة قدرًا هائلًا بحيث أمكن لها أن تفضى إلى خلق عالم زائف تمامًا، غير أننا نتوقف هنا لكى نلاحظ أن الطريقة التى تختزل بها عالم السياسة إلى دجالين من ناحية ومدافعين عن الحقيقة من ناحية أخرى إنما هى طريقة تنطوى على قدر من السذاجة ذات الطابع المانوى [1] حيث لا يتميز من الألوان إلا الأبيض والأسود، ومثل هذا التقسيم يفترض سلفًا وبطبيعة الحال أن هناك إجابة واحدة صحيحة على جميع التساؤلات الأساسية فى مجال الأخلاق والسياسة، وهى عقيدة نادرًا ما تفسح أى مجال لخلق مناخ ملائم للحوار والمناقشة.

إن الطابع الدوجماتى الذى يتسم به فكرها أحيانًا نتيجة لهذا الحكم يتضح جليًا عندما تقرر أن المثقف الحقيقى هو الأمين على بناء من الحقيقة الواقعية التى تقوم عليها أى بنية سياسية سليمة وصحيحة، وعندما تضيف أن الحقيقة الواقعية شأنها شأن سائر الحقائق الأخرى معلومة على وجه القطع وعلى نحو لا يحتمل جدلًا أو نقاشًا [2]، وهى تشير فى عدد من المناسبات إلى حذف اسم تروتسكى من النسخة الستالينية للتاريخ السوفيتى، باعتباره مثالًا لإنكار الحقيقة. ومع هذا، فإن الصعوبة الحقيقية لا تتمثل فى كيفية تحديد ما يعد حقيقة واقعية قدر ما تتمثل فى التطبيقات السياسية لهذا التحديد، فإذا ما افترضنا أن النسخة الستالينية للتاريخ قد كتبت بطريقة أفضل ولم يحذف منها اسم تروتسكى فقد كان بوسع ستالين مع هذا أن يسير على نفس النهج الذى سار عليه وأن يتبع نفس السياسات، على أساس أن تروتسكى قد أساء مثلًا فهم طبيعة الثورة أو أنه قد أساء فهم دور الحزب بالنسبة للثورة الروسية وهلم جرًّا.

أما الجانب الثالث من إجابتها فهو غير عادى حيث يتمثل فى التأكيد على الدلالة السياسية لفكرة «الصفح»، ذلك أن المجتمع المثالى لا يملك - سياسيًا على الأقل - ما

(١) المانوية: مذهب يقوم على أن الوجود بأسره ما هو إلاّ صراع بين النور والظلام.

(٢) «الحقيقة السياسية» ضمن كتاب النظرية السياسية والتغيُّر الاجتماعى .. إعداد د/ سبيتز (نيويورك ١٩٦٧م)، ص ٢٣.

يدعم به نفسه إلا «النوايا الطيبة لمواجهة مخاطر الفعل من خلال الاستعداد لأن يصفح ولأن يُصفح عنه، لأن يبذل الوعود ويفى بها»[1].

إن القدرة على الصفح هى التى تمكِّن كل إنسان من أن يحرر رفاقه من تبعات أعمالهم وأن يبدأ معهم صفحة جديدة، وهى تنسب اكتشاف أهمية الصفح إلى المسيح الذى يصيبنا بالحيرة عندما ينظر إلى الصفح كوسيلة تخليص الإنسان من عبء الخطيئة أكثر من كونه وسيلة لتذليل مسيرة الإنسان فى طريق الخلود من خلال الأفعال العظيمة.

هكذا فإن البديل للخضوع للحكم والسلطة يتمثل فى الاعتماد التام على الصفح والتسامح المتبادل ما بين كل مواطن وغيره من المواطنين، ولكن كم من الناس يرون الصورة جذابة كما تراها آرندت؟؟

إن انتقاداتها للمفهوم الليبرالى للحرية تنبع فى جانب منها من ذلك التصادم الجذرى ما بين الحرية الحقيقية وبين الخضوع للحكم، كما تنبع كذلك من ذلك التصادم الأبعد ما بين الحرية وبين التصورات الحديثة للسعادة التى توحِّد فى أحد اتجاهاتها المتصاعدة بين «السعادة» وبين «الرفاهية المادية».

إن السعادة بهذا المفهوم لا تشبع إلاَّ الجانب الخاص فى الطبيعة الإنسانية، فى الوقت الذى تعمِّق فيه الإحساس بالاغتراب من خلال خلقها لعلاقات من اللامساواة مثل تلك التى تقوم مثلًا بين أرباب العمل والعمال، وعندما تصبح السياسة ذاتها مركبة للسير فى طريق السعادة المادية فإن اغتراب الإنسان عن وجوده الحقيقى العام سوف يغدو مكتملًا، ومن ثم فقد تصدت آرندت بالمعارضة لبرنامج الرفاهية المادية الذى هيمن على السياسة الداخلية فى القرن الحالى حيث كتبت تقول:

«لا شىء يفوق فى حماقته وخطره، محاولة تحرير الجنس البشرى من الفقر بالوسائل السياسية»[2].

---

(١) الوضع الإنسانى، ص ٢٢١.
(٢) فى الثورة، ص ١١٠.

إن السياسة بمفهومها الحديث قد ترتب عليها غزو الاقتصاد للسياسة، وهو ما تمخض عنه نشوء مجال جديد للحياة كان مجهولًا تمامًا فى العصور القديمة والوسطى وهو المجال الذى أطلقت عليه آرندت اصطلاح «الدائرة الاجتماعية» وهى تلك الدائرة التى لا تأخذ فى حسبانها إلا عملية الحياة للجنس البشرى، حيث تصبح كل الأشياء موضوعات للاستهلاك داخل إطارها الدلالى[1]. وموقف آرندت من هذا التطور يجمع بين النقيضين، فهى تعترف بأن وجود الدائرة الاجتماعية هو أمر مطلوب ومرغوب فيه بالقدر الذى يسمح فيه للأفراد أن يطوروا الفروق بينهم وأن يؤكدوا شخصياتهم وأذواقهم المتميزة، لكنها فى الوقت ذاته كثيرًا ما تؤكد لا على الإسهام الذى قدمه هذا التطور للحرية الفردية، لكن على الدمار الذى ألحقه هذا التطور بدائرة النشاط العام.

ولأن الدائرة الاجتماعية تسمح بقيام نشاطات تنتمى بحكم طبيعتها إلى دائرة النشاط الخاص، لأنها كذلك فإنها ولكى تؤكد طابعها الاجتماعى فقد استطاعت خلال وقت وجيز نسبيًا أن تحول المجتمعات الحديثة إلى مجتمعات من العمال وأرباب العمل[2] وهذه هى الفكرة التى تسود كتاباتها.

إن فكرة «الدائرة الاجتماعية» تكمل المشروع الثقافى الذى تتمنى آرندت أن يحل محل أنماط الفكر السياسى التقليدى، فإذا ما أضفنا إليه مفهومها لدائرة النشاط الخاص والعام وجدنا أنها تقدم تصنيفًا شاملًا للنشاط الإنسانى، ويمكن إيضاح بعض الصعوبات المتعلقة بمشروعها الثقافى إذا ما نظرنا إلى المحاولة المهمة التى قامت بها لتطبيق هذا التصنيف فى مجال تحليل موضوع واقعى من موضوعات الحياة السياسية المعاصرة، ففي مقال لها مثير جدًا للجدل بعنوان «تأملات حول لِتِلْ رُوكْ» نشرته فى صحيفة دسِّنت Dissent عام ١٩٥٩م استندت إلى مشروعها فى توجيه النقد إلى الحوافز الإدارية كوسيلة لقضاء على التفرقة العنصرية فى الولايات الجنوبية، حيث نجد أن وجهين من أوجه نقدها لها ارتباط واضح بهذا السياق وأولها ذو طبيعة عامة وينطبق على برنامج الحقوق المدنية بأسره، فهى تكتب لتقول: إن المبدأ الذى تستند إليه دائرة النشاط العام

---

(١) الوضع الإنسانى، ص٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

هو مبدأ المساواة، ومن ثم فليس بوسع الحكومة أن تتصرف بشكل شرعى إلا باسم هذا المبدأ، ومع هذا فإن مبدأ المساواة غير قابل للتطبيق إزاء الفروق الجسدية الطبيعية التى لا يمكن تقليلها أو اختزالها فيما بين أولئك الذين نفترض أن التفرقة العنصرية قائمة بينهم، وعلى هذا فإن الحكومة لا ينبغى لها أن تحاول التدخل من خلال ما تسميه «إبراز السود على مسرح الحياة العامة»، إن العكس تمامًا هو المطلوب فكلما أبدت الحكومة احترامًا أكبر لمبدأ المساواة أمكن تخفيف حدة الآثار الناتجة عن هذه الفروق الجسدية غير القابلة للاختزال، وهذا هو أساس معارضتها لسياسة المساواة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية التى التزمت بها المحكمة العليا والحكومة الفيدرالية نحو السود.

ورغم أنها لم تصل إلى حد المناداة بإلغاء برنامج الحقوق المدنية، فقد تمسكت بأن يكون التدخل فى أضيق الحدود الممكنة وأن يقتصر فقط على تلك الحالات التى يتعرض فيها قانون الأراضى أو النظام الجمهورى للخطر المحدق [1]. أما الوجه الثانى من أوجه النقد، فقد وجهته آرندت بشكل أكثر تحديدا إلى محاولة الحكومة الفيدرالية إنشاء مدارس لا يتم فيها الفصل بين البيض والسود وهو الموضوع الأساسى الذى انصبَّ عليه اهتمامها فى مقالها، وهنا تشير آرندت إلى أن التعليم لا يقع ضمن دائرة النشاط العام لكنه يقع ضمن الدائرة الاجتماعية، وفى حين أن مبدأ المساواة هو المبدأ الذى يستند إليه النطاق السياسى، فإن مبدأ التفرقة هو المبدأ الذى تستند إليه الدائرة الاجتماعية، فما يهم فى هذه الدائرة ليس هو التحدد الشخصى وهو ما نجده فى دائرة النشاط العام ولكن المهم هو تلك الفروق التى بمقتضاها يتمايز البشر فيصبح بعضهم منتمين إلى مجموعة بعينها، لا يتم تحديد ملامحها إلا من خلال هذه الفروق التى تميزهم عن مجموعة أخرى فى نفس المجال [2].

إن هذا المقال يشتمل على كثير من النقاط الجديرة بالتأييد الواسع، وعلى سبيل المثال ما توجهه الانتقادات إلى السياسة الحكومية فى مجال المدارس المختلطة [3]؛ انطلاقًا من أن

---

(١) صحيفة دسَّنت (شتاء ١٩٥٩م)، ص ٤٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٥١.

(٣) المقصود بالاختلاط هنا هو الاختلاط بين البيض والزنوج .. (المترجم).

هذه السياسة قد نقلت مسئولية تطبيق المُثُل السياسية العليا من فوق عاتق الكبار وألقت بها على عاتق الصغار!! غير أن المعضلة الحقيقية فى موقفها تتمثل فى افتراضها بأن أى نشاط يمكن تصنيفه بشكل حاد وقاطع إلى خاص وعام واجتماعى بحكم طبيعته، ثم افتراضها أن التعليم ينتمى وبشكل حاد إلى الدائرة الاجتماعية، وهو ما يذكِّرنا على الفور بما سبق أن قال به جون ستيوارت ميل من أن أى نشاط يمكن تصنيفه: إما إلى نشاط يعتدُّ بالذات أو إلى نشاط يعتد بالآخرين، وفى كلتا الحالتين - حالة آرندت وميل - فإن الاعتراضات واحدة. حيث لا يوجد نشاط خالص الطابع بحيث يمكن اعتباره خاصًا تمامًا أو عامًا تمامًا، فالحقيقة أن أى نشاط يجمع بين أكثر من طابع حتى وإن غلب عليه طابع معين.

إن آرندت تعدِّل من موقفها إلى حد ما عندما تسمح للدولة بأن تحدد محتوى التعليم، لكنها مع هذا تتمسك بعدم السماح للدولة بأن تتدخل فى سياق الحياة الاجتماعية التى تنبثق منها أنماط متمايزة من خلال الحضور بالمدارس.

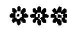
والواقع، أنه ليس بوسعنا من الناحية العملية أن نضع ذلك الحد الفاصل الذى تقترحه آرندت بين محتوى التعليم وسياق الحياة الاجتماعية فى المدرسة، اللهم إلا إذا استطعنا أن نضع حدًا فاصلًا بين الدائرة الاجتماعية والدائرة السياسية بأسرها، ولسنا فى حاجة إلى القول بأن كلًا من محتوى الدراسة وسياق الحياة الدراسية له مردود سياسى عظيم الأثر.

وعلى الرغم من أن مفاهيم آرندت المتعلقة بالدوائر الخاصة والعامة والاجتماعية، مفاهيم ذات قيمة مشكوك فيها بالنسبة لتحديد المجالات المشروعة للعمل الحكومى، على الرغم من ذلك فإن المفهومين الأوَّلين قد ترتبت عليهما نتائج جديرة بالاعتبار عندما قامت آرندت بتطبيقهما على تحليلها لأهم الملامح الجديدة للحياة السياسية فى القرن العشرين ونعنى به قيام الشمولية.



سبق أن لاحظنا أن آرندت ترى أن الدجل هو شر الشرور السياسية كما أشرنا إلى الارتباط بين الدجل وبين الشمولية فى رأيها، ولكى نفهم تفسيرها للشمولية بأنها

أكذوبة بلغت من الضراوة حدًا مكَّن لها من إقامة عالم زائف تمامًا، لكي نفهم تفسيرها هذا فلابد لنا أن نضع نصب أعيننا ثلاثة أمور: أولها تلك المصادرة التي تطرحها آرندت حول ارتباط الفعل السياسي بمعرفتنا بالواقع، وهي معرفة قد تأثرت تأثرًا كبيرًا بما يتسم به العصر الحديث من غياب الدائرة العامة، وثانيها ما تتسم به الحياة الثقافية الحديثة من طابع يعمل في مجمله على تعزيز العوامل التاريخية التي يسرت تدمير الاستقلال الذاتي للنطاق العام من خلال تشجيع نزعات ذات طابع ذاتي راديكالي في مواجهة العالم، وهو ما تمخض عنه في النهاية ما تطلق عليه آرندت «اغتراب العالم». وأما ثالثها فيتمثل في ذلك التحوُّل الذي شهده التاريخ الحديث من «الطبقات» إلى «الجماهير». ولما كانت هذه الفكرة الأخيرة مألوفة في الأدبيات المعاصرة، فسوف. تقصر اهتمامنا من ثم على الفكرتين الأوليين.



إننا في المعتاد لا ننظر إلى الفعل السياسي باعتباره شديد الارتباط بفهم الواقع، فنحن في الغالب نرى أن مثل هذه المعرفة مستقلة عن الفعل السياسي، غير أن آرندت ترفض هذه الوجهة من النظر، وبالنسبة إليها فإن وجود الآخرين الذين يرون ما نرى ويسمعون ما نسمع هو وحده ما يؤكد لنا الوجود الواقعي للعالم ولأنفسنا، وهكذا فحينما تدهور الميدان العام في العصر الحديث، فإن هذا التدهور قد صاحَبه في الوقت ذاته تصاعد ونموّ في النزعات الذاتية والمشاعر الخاصة، وهو الأمر الذي تحقق - وهذا هو الأهم - على حساب مستوى اليقين من الوجود الواقعي للعالم والإنسان، وباختصار وبعبارات آرندت ذاتها فإن: «مشاعرنا إزاء الواقع تعتمد كليًا على الظاهر، ومن ثم فإنها تعتمد على وجود الميدان العام الذي يمكن للأشياء أن تتبدى من خلال الظلام الذي يخيِّم على وجوده الخفي»[1]، ومن ثم وبعبارات آرندت أيضًا فإنه: حتى ذلك الشفق الذي يضيء حياتنا الخاصة الحميمة، حتى ذلك الشفق فهو نابع بأكمله من ضوء الميدان العام[2]، وعلى هذا فإن تدهور الميدان العام يقدم الشرط الضروري لقيام الشمولية طالما أن وجود هذا الميدان هو الحصن الأساسي ضد الكذب.

(١) الوضع الإنساني، ص ص. ٤٦ - ٤٧.
(٢) المرجع السابق، ص ص. ٢٣٠-٢٣١

إن الافتقار إلى الاتصال بالواقع نتيجة لتدهور الميدان العام قد تسارع إيقاعه نتيجة لطبيعة الحياة العقلية فى العصر الحديث، تلك الحياة التى تتسم بالاهتمام الذى ينصبّ على الذات وحدها وإلى حدّ يكاد يختزل جميع الخبرات القائمة بين الإنسان والعالم من ناحية، وبين الإنسان وغيره من بنى البشر من ناحية أخرى، يكاد يختزل جميع هذه الخبرات إلى خبرات بين الإنسان وذاته.

إن آرندت ترد الفضل فى هذا الاكتشاف لهذه السمة من سمات الحياة المعاصرة إلى ماكس فيبر الذى تقول عنه: «إن عظمة اكتشافه لأصول الرأسمالية تكمن أساسًا فى قيامه بالبرهنة على أن الأنشطة الحديثة المتنوعة يمكن أن تقوم دون أن نلقى بالًا إلى العالم ودون أن نستمتع به، إنها أنشطة تنبع فى عمق أعماقها من الذات، ولا تهتم إلاّ بالذات».

إن اغتراب العالم وليس اغتراب الذات كما تصوّر ماركس هو العلامة المميزة للعصر الحديث، وقد ترتب على اغتراب العالم بالإضافة إلى بقية العوامل التى دمرت ما تبقى من أطلال عالم عام مشترك، ترتب على ذلك قيام الجمهور المكون من شخص واحد! كما ترتب عليه الإيديولوجيات الحديثة التى يغيب العالم عن بنائها العقلى [1]، وهذا هو المحور الأساسى الذى يدور حوله مقالها «أصول الشمولية» [2].

إن الشمولية باعتبارها نظامًا للحكم، لا تصبح ممكنة إلاّ فى عالم ما عاد الناس فيه يتحملون الحقيقة والواقع نتيجة للدمار الذى أصاب الميدان العام والذى كان جديرًا بأن يضفى على حياتهم معنى ودلالة. إن ما تقدمه لهم الشمولية هو المهرب من عالم من العزلة والوحدة إلى عالم من القطع واليقين، ولكن الثمن هو التضحية بالحقيقة على مذبح الخرافة، وما كان لها أن تقدم هذا المهرب لولا غياب ذلك الأساس الصلب الذى طالما وحّد الناس وكفل الاستقرار لوجودهم ألا وهو «الفهم المشترك»، مع ملاحظة أن آرندت تستخدم مصطلح «الفهم المشترك»، لكى تعنى به كلّ ما تنقله إلينا جميعا عيوننا وأسماعنا وخبراتنا الشخصية من معطيات، وهو ما يقدم لنا بصيرة متأنية فى النظر إلى ذلك الاعتماد المتبادل بين ما هو عشوائى وما هو مخطط وبين ما هو عرضى وما هو ضرورى [3].

---

(١) السابق، ص ٢٣٣.
(٢) طبع لأول مرة فى كليفلاند، أوهايو عام ١٩٥١م.
(٣) الأصول، ص. ٣٢٥.

إن أهم ما يميز الجماهير الحديثة أنها لا تؤمن بما هو مرئى، ولا تؤمن بما تقدمه لها خبراتها من الحقائق، ولا تثق فيما تراه أعينها وما تسمعه آذانها، إنها تثق فقط فى خيالاتها وتصوّراتها التى قد يأسرها بناء شامل متسق مع ذاته [1]. إن ما يريده الإنسان الحديث هو باختصار: النسق المتسق، ومن أجل هذا النسق المتسق لا يعنيه أن يطيح بها تبقى من عناصر الفهم المشترك كائنة ما كانت، ولا يعنيه كذلك أن يلقى بالحقيقة الواقعية جانبا، بل إن الحقيقة الواقعية ذاتها كثيرا ما تتخللها جوانب مما هو عشوائى وعارض. إننا لكى نصل إلى النسق فلابد لنا من اختزال الحقائق ثم التغاضى عما هو عرضى فيها وهو ما يعنى فى النهاية تشويهها، غير أن هذا الاختزال والتبسيط هو ما يسبغُ على الإيديولوجيات الحديثة جاذبيتها، ولقد استطاعت الإيديولوجية الشمولية بوجه خاص أن تلبى تشوُّق المشردين إلى عالم يسهل فهمه حين أدرك دعاتها أن ما يقنع الجماهير ليس هو الحقائق حتى ولو كانت حقائق معكوسة، ولكن ما يقنعها هو الأنساق المتماسكة المتسقة التى يمثّلون هم أنفسهم جزءًا منها [2]. إن الجماهير لا تفضل طرح الحقيقة، إذ تؤثر أن يطرح عليها بدلا منها قوانين شاملة وقد أحاط بها إطار عقلى يلغى فكرة المصادفة من خلال ابتكاره لمفهوم القوة القادرة المقتدرة الرحيمة الكامنة وراء كل حادثة تحدث فى هذا العالم.

وهكذا نجد أن جهاز الدعاية الشمولى يركز على الفرار من الواقع إلى الخرافة ومن مفهوم المصادفة إلى مفهوم الاتسَاق [3].

إن هذا التفسير له ميزة كبرى فى تمكين آرندت من تبيين العنصر اللاعقلانى فى سلوك أنصار الأنظمة الشمولية، وإظهار تلك الحقيقة المتمثلة فى أن سلوكهم ينم عادة عن تجاهل تام لفكرة «المصلحة الذاتية التى سادت الفكر الأخلاقى الغربى على مدى القرون القليلة الماضية، كما يمكننا هذا التفسير وبشكل أكثر خصوصية من النظر إلى أكثر الظواهر لاعقلانية فى الأنظمة الشمولية ونعنى بها «الرعب» .. ذلك الذى يظلّ مخيما حتى بعد أن يتحقق الخضوع التام من جانب المواطنين، ذلك أنه بغض النظر عن

(١) نفس المرجع، ص ٣٥١.
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣) السابق، ص ٣٢٥.

مدى نجاح الشمولية فى استحضار عالم زائف من الاتساق الذى يفى بحاجات النفس البشرية أكثر مما تفى بها الحقيقة الواقعية، بغض النظر عن ذلك، وأيًا ما كان مدى النجاح الذى تحققه الشمولية فى هذا المضمار، فإن الحقيقة التى يسعى الشموليون إلى استئصالها تظل كامنة تحت الرماد، تضغط عليهم وتقض مضاجعهم، وكأنما هى قروح على جلودهم [1] وهكذا فإن الرعب وحده هو الذى يتيح لستار الوهم الحديدى أن يحيط بالجماهير وأن يحول بينها وبين الإحساس بالخبرة الحقيقية الواقعية، أى أن الرعب هو الأداة التى يمكن بواسطتها تحقيق الفرار من الحقيقة إلى الخرافة، وضمان الشرط الضرورى اللازم للشمولية ألا وهو الأكذوبة .... إن الرعب ما هو فى الواقع إلاّ الماهية الحقيقية لهذا النوع من الحكومات[2].

إن أهم ما ينطوى عليه تفسير آرندت للشمولية يتمثل بدون شك فى تصوُّرها للهيكل التنظيمى الذى يضفى طابع المؤسسات على عملية الفرار من الحقيقة والذى تعتمد عليه الشمولية، حيث نجد أن النظام الشمولى يتسم بهيكل تنظيمى نمطى، فهو يتكون من دائرة ذات طبقات متتالية فى مركزها الزعيم وفى محيطها الخارجى جماهير الأنصار الأقل تعصبًا، وكلما انتقلنا من المحيط متجهين إلى المراكز ازدادت درجة التعصب على نحو يتناسب مع المسافة التى قطعناها.

إن ما يجعل هذا الهيكل ملائما للحفاظ على عالم الخرافة هو أن أفراد كل طبقة داخل الدائرة سوف يجدون أنفسهم محوطين بأفراد طبقة أخرى أقل تعصبًا، ومن خلال حضور هذه الطبقة الخارجية يتأكد إحساسهم بأنهم أصحَّاء.كما تتعزز مشاعرهم فى الوقت ذاته بأنهم متفوقون. وأما بالنسبة للطبقة التالية فى اتجاه الداخل، فإنهم سوف يجدون أنفسهم فى مواجهة أفراد يفوقونهم فى التعصب وهو ما يلهمهم الحماس ويحول بينهم وبين النكوص أو التراجع، وبهذه الطريقة فإن البناء بأسره يؤدى مهمته كمادة عازلة للحقيقة، كما يضمن بشكل مستمر الإبقاء على ذلك العالم الزائف من الأباطيل، وكأن التمسك بها موقف صحى.

(١) السابق، ص ٣٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص. ٣٤٤.

ومع هذا فإن الزعيم بحكم موقعه قد يبدو وكأنه أكثر قابلية للاختراق، إذ لا يوجد بطبيعة الحال من هو أدنى منه إلى مركز الدائرة، ولا يوجد من يستلهم منه الحماس، أو يقوم عازلًا بينه وبين الحقيقة، غير أن آرندت ترى أن الزعيم يظل مع هذا محصّنا ضد الحقيقة غير قابل للاتصال بها إطلاقًا وذلك بحكم الطبيعة الخاصة لمبدأ الزعامة، فالزعيم يمثل الحركة بطريقة تختلف تمامًا عن الوضع المعتاد لقادة الأحزاب، فهو يعد نفسه مسئولًا شخصيًا عن كل فعل أو إنجاز أو خطأ يقوم به أى عضو فى التنظيم، ولأنه مسئول عن الحركة بأسرها من خلال تطابق شخصه بها وتوحده معها، لأنه كذلك فلا أحد سواه يمكن له أن يكون فى موقع المسئول الذى لا يُساءل عن أفعاله ولا يطالب بتقديم المبررات لها[1]. إن الزعيم لا يواجه العالم الخارجى قط بطريقة بسيطة ومستقيمة ذلك أن الحركة الشمولية من شأنها أن تولِّد فى نفسه أقصى درجات القناعة بأن السياسة ما هى إلاّ شكل من أشكال الخداع، وهو يتمثل هذه القناعة لدى تعامله مع النظام الدولى فى محيط سياسته الخارجية بدلًا من أن يتخلى عن عالم الزيف الذى يعيش فيه.

إن العرض الموجز السابق يعجز عن أن يفى هذا العمل حق قدره وأن يقدم صورة لما اتسم به من النفاذ والعمق واللماحية مما جعله واحدًا من أهم الكتب التى صدرت فى مجال العلم السياسى منذ نهاية الحرب [2]، ومع هذا فإن هناك عددًا من الصعوبات التى يثيرها كتاب «أصول الشمولية» وأول هذه الصعوبات تتعلق بالفكرة المحورية والمتمثلة فى النظر إلى الشمولية باعتبارها أكذوبة أو باعتبارها عالما من التزييف، والعيب الأساسى فى هذه النظرة هو أنها تحول بيننا وبين إدراك أوجه التشابه بين المجتمع الشمولى وغيره من المجتمعات المماثلة له فى مستوى التقدم، وعلى سبيل المثال أوجه التشابه بين الاتحاد السوفيتى وبين المجتمعات الصناعية الأخرى والتى كشف عنها استخدام نماذج التحليل السياسى ومن بينها نموذج «المجتمع المتقدم صناعيًا».

(١) السابق، ص ص ٣٧٤-٣٧٥.

(٢) ينظر إلى هذا الكتاب حاليًا بالإضافة إلى كتاب س.ج. فردريك وز. ك. بريزينسكى وعنوانه «الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية»، ينظر إليهما باعتبارهما أساس النظرية الكلاسيكية فى هذا المجال، بحيث إن سائر الأعمال التالية ما هى إلاّ نوع من المراجعة أو التعديل لهذين المؤلفين المهمين.

إن النموذج الذى تقدمه آرندت يحقق وحدته من خلال طرحه للشمولية باعتبارها نظامًا يتخلق من خلال السعى إلى القوة الخالصة، فى حين أن النماذج التالية قد تجنّبت الاقتصار على هذا الجانب لكى تركز على السياسات الاجتماعية والاقتصادية لألمانيا والاتحاد السوفيتى، ولكى تُبْرز من ثَم أوجه التشابه بين الأهداف الاقتصادية للاتحاد السوفيتى وأهداف المجتمعات غير الشيوعية.

وبوجه عام، فإن عجز آرندت عن تبيُّن الأوجه المهمة للتشابه بين الأنظمة الشمولية وغير الشمولية يرجع فيما يبدو إلى إصرارها على أن الخبرة الشمولية ذات طابع متفرد، وأنها تنبع من جذور تتصادم تمامًا مع التراث السياسى الغربى، وأننا على حد تعبيرها: «لم يعد بوسعنا أن نستنبطها من دوافع إنسانية يمكن فهمها» (١)، ومن ثم فإن محاولتها لأن تجد فى البنيان الموحد لتلك الأنظمة ما يؤيّد تفرُّدها على مستوى المؤسسات، إن محاولتها هذه لا تعدو فى الحقيقة أن تكون دعمًا للطابع الأحادى الضيق الذى يتسم به نموذجها، ذلك أن هذا الهيكل التنظيمى الذى تتصوره آرندت مقصورًا على النظام الشمولى يمكن أن نجده فى أى نظام يستهدف الحصول على تأييد الناخبين، حيث نجد أنفسنا بالضرورة إزاء بناء متعدد الطبقات يمتد من المحيط المكوّن من الجماهير الأقل نسبيًا فى مستوى الحماس ويتجه إلى الداخل المكون من الطبقات الفاعلة الأكثر حماسًا وتعصبًا، ثم يصل إلى المركز حيث توجد الصفوة التى تقبض على زمام الأمور والتى تسعى إلى تبوُّء المناصب وعندما تتطرق آرندت إلى الإدارة المركزية الصارمة المؤسسة على مبدأ الزعامه فإنها فيما يبدو تقف على أرض أكثر صلابة، ذلك لأن هذه السمة هى بالفعل من أخص خصائص الحكومات الشمولية، ومع هذا فقد تعرضت للنقد فى مجال تصويرها للزعيم بأنه مجرد وظيفة من وظائف تلك الآلية التى يتمركز فيها، فهى بهذا تختزل التأثير الشخصى لهتلر وستالين على نظاميهما إلى أقل حد ممكن (٢)، وإن كان من الواضح أن الطابع البيروقراطى للنظام الشمولى من شأنه أن يعمل على تخفيف وطأة الزعيم على النظام.

(١) الأصول، ص ٩ من التمهيد.
(٢) س. توكر، «الدكتاتورية والشمولية»، ضمن مواد «السياسة الدولية» يوليو ٦٥.

وفى عام ١٩٦٧م، صدرت طبعة جديدة منقحة من «أصول الشمولية»، وكانت الإضافة المهمة الوحيدة التى اشتملت عليها هذه الطبعة ممثلة فى المقدمة التى تناولت فيها آرندت أهم التطوّرات التى أعقبت وفاة ستالين عام ١٩٥١م، ولئن كانت قد سبق لها أن أشارت إلى أن الرعب هو الأساس المكين للنظام الشمولى إلا أنها فى هذه الطبعة تشير إلى أن ثمَّة آلية اجتماعية معينة قد طرأت على المجتمع الشمولى، وهذه الآلية قادرة على تصحيح أى انحراف عن مساره من خلال وسائل أكثر تحديدًا وخصوصية من وسيلة الرعب المباشر [١]، ومن ثم فقد أصبح واردًا أن يقوم مجتمع شمولى بدون رعب، وبحلول الستينيات كان من الواضح أن الاتحاد السوفيتى قد انتقل من كابوس الحكم الشمولى إلى دكتاتورية الحزب الواحد بكل ما تنطوى عليه من أوجه شتى للظلم والتضييق على الناس، مع بقاء إمكانية التحول مرة أخرى وبين عشية وضحاها إلى الشمولية بدون مضاعفات خطيرة [٢].

ومن الناحية المنهجية الخالصة فإن أضعف الجوانب فى بحث آرندت يتمثل فى المنهج التاريخى الذى اعتمدت عليه، رغم أنها لم تحاول أن تدرج الفاشية الإيطالية ضمن نموذجها على أساس أن هذه التجربة لم تكن هدفًا فى حد ذاتها ولكنها كانت مجرد وسيلة للوصول بالحزب إلى الحكم.

إن هشاشة منهجها التاريخى تتضح جليا فى تناولها للجذور العامة للشمولية، ذلك أن البحث فى هذه الجذور سوف يقودنا إلى نتيجة غريبة وهى التخلى عن أن الشمولية سوف تتوقف عن كونها ظاهرة مستعصية على التفسير، وأن ما يحتاج إلى التفسير هو شىء آخر غير الشمولية!!

وعلى سبيل المثال، فإن بيرك يصبح مبشّرا بالجانب العنصرى فى الإيديولوجية الشمولية على أساس وصفه لحقوق الإنجليز بأنها «ميراث محتوم»، ومن وجهة نظر آرندت فإن هذا يعد ضربا من ضروب العنصرية لأنه يعتبر الإنجليز جنسا نبيلًا بين بنى البشر.

---

(١) أ. كاسوف: «الشمولية بدون رعب»، السياسة الدولية، المجلد ١٧ يوليو ٦٥.

(٢) الأصول، ص ١١ من التمهيد.

حقا، إنه من الصحيح أن الشمولية تدعو إلى التضحية بالذات من أجل القوى التاريخية المجردة، ولكنه من الغريب أن نخلص من هذا إلى أن لورانس العرب حين كان يشعر بأنه التجسيد المادى للمصير التاريخى للحركة العربية وأنه كان مضطرا للتضحية بنفسه من أجلها، أن نخلص من هذا بأى شكل من الأشكال إلى أنه كان نصيرا للشمولية .... ورغم ذلك، فإن هذا هو ما تقول به آرندت! ... ثم نسوق مثالا أخيرا حين نقول إنه من الصحيح كذلك أن الشمولية تحبذ مجتمعات الخفاء وتميل إلى نظريات التآمر، وإنه من الصحيح أيضًا أن دزرائيلى كان يحب المجتمعات السرية وإنه كان وَلُوعًا بأن ينسب المؤامرات السياسية إلى اليهود، ولكن إذا خلصنا من هذا إلى أنه كان مبشرًا أومنذرًا بظهور هتلر وستالين فإن هذا يعنى أننا نلتزم منهجا فضفاضا على مدى التاريخ بالمبشرين والمنذرين تبعا لمزاجنا وأهوائنا.

لقد سبق أن ذكرنا أن الشمولية ما هى إلاّ استجابة لذلك الاعتلال الذى أصاب العالم الحديث والذى تمثل أساسا فى الانفصام عن الواقع نتيجة لتدهور الميدان العام، وقد آن الأوان لكى نتساءل الآن عن الخطوات التى تقترحها آرندت لاستعادة الميدان العام، ثم لكى نتساءل بعد ذلك ما طبيعة المؤسسات التى يمكن أن تقوم إذا كان لمثل هذه الاستعادة أن تتحقق، والإجابة عن هذين السؤالين متضمنة فى نظريتها عن الثورة.

إن التفاؤل الذى تتسم به آرندت يقودها إلى حل راديكالى، فهى تؤمن بأن مذاق الحرية الذى تتوق إليه، وأن الشروط اللازمة لقيامها، يمكن أن تتحقق من خلال العمل الثورى. والمحور الأساسى الذى يدور حوله كتابها «فى الثورة» يتمثل فى أن الثورة فى نظرها ظاهرة حديثة تنطوى على استخدام العنف لإحداث تغيير شامل فى النظام الاجتماعى، وحتى لو تجاهلنا ما تنطوى عليه نظريتها فى الثورة من أن سائر الثورات الاشتراكية ليست ثورات حقيقية فى واقع الأمر - حتى لو غضضنا النظر عن هذا فلن نستطيع أن نفلت.

رغم ذلك فمن تلك الصعوبات التى تثيرها وجهة نظر آرندت فى التاريخ، والتى تتبدّى لنا فى هذه المرة من خلال عرضها لجذور الروح الثورية الحديثة، هذه الروح التى تستلهم ـ فيما تعتقد آرندت ـ ولع الرومان بالتشييد، والدليل الذى تستند إليه فى هذا

الاعتقاد مستمد مما أطلق عليه أحد النقاد «التخريج المتعسف لدلالات الألفاظ» .. وهو التخريج القائم على فكرة مؤداها أن دراسة أصول الألفاظ السياسية التى يستخدمها مجتمع معين فى وقت معين - المجتمع الأمريكى مثلًا فى القرن التاسع عشر - يمكن أن يقدم لنا صورة لما كان ذلك المجتمع أهلًا له فى ذلك الوقت[1]، ومع هذا فإن الجانب ذا الدلالة الأهم فى دراستها عن الثورة يتمثل فى اعتقادها بأن الخبرة الثورية هى التى تقدم الحل لبناء المجتمع المثالى وهو ما يتمثل فى المجالس التى انبثقت أثناء الثورة الفرنسية إبان حصار الجيش البروسى لباريس عام ١٨٧٠م، وإبان الإضراب الروسى فى عام ١٩٠٥م، ثم أثناء ثورة فبراير ١٩١٧م، وفى التاريخ القريب جدًا خلال الثورة المجرية عام ١٩٥٦م[2]، فقد تجسدت الظاهرة الثورية فى هذه المجالس التى كان يضمها رباط من الوحدة يتيح الفرصة للفعل السياسى فى كل ظروف من المساواة التامة؛ مما يجعل منها فى نظر آرندت أفضل الأدوات لتغيير المجتمعات الحديثة تغيرًا كليًا[3].

وعلى الرغم من ذلك، فإنه لا يمكن القول بأن آرندت قد استطاعت أن تكتشف الصعوبات التى سوف تكتنف عملية التحول من مؤسسات قامت فى ظل ظروف من الطوارئ لكى تواجه مواقف استثنائية إلى مؤسسات مستقرة تواجه الظروف الدائمة المعتادة للحياة، إنها فى هذا المجال تقنع بأن تقتبس جملة متفائلة من جيفرسون خلاصتها أن هذه المؤسسات وبمجرد قيامها سوف تواصل إظهار مزاياها[4]، وحتى مع افتراض أن نظام المجلس له تلك المزايا التى تنسبها إليه آرندت، حتى مع افتراض ذلك فإنه من الصعب أن نتفق معها فيما ذهبت إليه من أنه أداة لفهم الحركة الطلابية والتعاطف معها باعتبار أن هذه الحركة قد استلهمت أفضل ما فى التراث الثورى من التقاليد ألا وهو نظام المجلس، ذلك النظام الذى يعدّ فى رأيها انبثاقًا أصيلًا لسائر الثورات منذ القرن الثامن عشر[5]. ومرة أخرى، فإن التخريج التاريخى الذى تعتمد عليه آرندت فى هذه الحالة هو بنفس درجة الغموض التى لمسناها فى معرض حديثها عن أصول الشمولية.

---

(١) موريس كرانستون فى عرض نشرته «ذى لسنر» (المستمع)، عدد ١٩ مارس ١٩٦٤، ص ص ٤٨٥-٤٨٦.

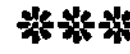
(٢) فى الثورة، ص ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) فى الثورة، ص ٢٨٣.

(٤) نفس الموضع.

(٥) فى العنف، (لندن ١٩٧٠)، ص ٢٢.

إن موقف آرندت من استخدام العنف موقف مراوغ وإن كانت هناك دلائل قوية على اعتدال وسلامة بعض آرائها، حتى عندما تصل من الرومانسية إلى الحد الذى يجعلها تكتب قائلة: «إن الحياة الخالدة لبعض الأنواع ... تبدو وكأنها جوهر الحياة ذاتها .. فهى تزدهر من خلال الموت الدائم الأبدى لبعض أفراد النوع .. وهذا ما يتحقق فى الواقع من خلال العنف» [1]، ولقد تجلت اتجاهاتها الأكثر محافظة إبان أزمة لتل روك مما عرضها لانتقادات قاسية من الراديكالين [2]، كما تجلت هذه الاتجاهات المحافظة أيضا فى موقفها من الثورة الأمريكية التى كانت ترى فيها النموذج المثالى للثورة. كذلك فإن آرندت عارضت ما ذهب إليه فانون من أن العنف يمكن أن يعيد خلق الطبيعة الإنسانية وينشئ من ثم مجتمعا جديدا [3] حيث ذهبت إلى القول بأن ممارسة العنف يغيّر العالم ولكن جزءًا أساسيًا من هذا التغيير هو خلق عالم أكثر عنفا، وفيما يبدو فإن أقصى ما ذهبت إليه فى هذا المجال هو تأييد العنف الذى يستهدف تحقيق أهداف على المدى القصير والذى يتمتع بفرص معقولة للنجاح والذى من شأنه أن يضفى طابعًا دراميًا على أوجه الظلم، وإن كانت الأمثلة العملية على رأيها تظلّ مع هذا مفتقرة إلى الوضوح.



ما الإسهام الأساسى الذى قدمته حنا آرندت للفكر السياسى المعاصر؟؟..

للإجابة عن هذا السؤال تقول، إنه إذا كان عصرنا يقدم الشواهد على ذلك الاتجاه الذى يسود الفكر السياسى الغربى والذى يعمل على تذويب العلاقات السياسية داخل علاقات غير سياسية من خلال تحويله للسياسة إلى محاولة لتحقيق قدر أكبر من الإنتاجية أو مستوى أعلى من الاستهلاك ... إذا كان عصرنا كذلك فإن آرندت هى التى تذكِّرنا بتفرُّد السياسة واستقلالها، ومن الناحية المقابلة فإن تأكيدها القاطع بأن السياسة هى السعى إلى تحقيق الخلود الشخصى من شأنه أن يضع حدودًا لدلالة إنجازها، ذلك أنّه

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) على سبيل المثال، فقد تعرضت لانتقادات حادة من ميلفين تومان فى مجله دسنت (شتاء ١٩٥٩)،ص ص٦٥-٧٧.

(٣) فى الثورة، ص ٤٦.

من الصعب أن ننتزع مفاهيمها الأساسية المتعلقة بدائرة النشاط العام والخاص، من الصعب أن ننتزع تلك المفاهيم من سياقها الذى نشأت فيه وهو دولة المدنية فى العالم القديم، وهى وحدات سياسية تفترض ابتداء وجود اقتصاد قائم على الرق.

إنها تطرح حلاً يوتوبيًا، فالذين لا يرغبون فى المشاركة فى النشاط السياسى ينبغى أن يُحرموا من حق التصويت ومن أية ضمانات مؤسسية لأى حق من حقوقهم مهما كان بسيطا، وبذلك تصبح الساحة السياسية مقتصرة على المتحمسين وحدهم.

إن نظريتها السياسية هذه تفترض أن قطاعا كبيرا من المجتمع سوف ينسحب باختياره من مجال العمل السياسى؛ لكنه يظل مستعدا لتمويل الأعمال المجيدة التى يقوم بها المتحمسون للعمل السياسى، وإلاّ فكيف سيتمكن هؤلاء الأخيرون من الفرار من عالم الضرورة؟؟، إننا إذا أمكن لنا أن نتلافى هذه الاستدلالات فلن يتحقق هذا إلاّ بإسقاط تلك التفرقة التى تقيمها آرندت بين السياسة والحكم من ناحية، وبين السياسة والسعادة الشخصية من ناحية ثانية، وبعبارة أخرى فإن آراءها السياسية ينبغى تعديلها بحيث تهتم بأمور أقرب إلى الواقع المعاش بدلا من اهتمامها بالسعى إلى الخلود، ومن قَبيل ذلك أن تهتم بتأمين أولئك الذين لا يؤمنون بما تؤمن به من أن: «الحياة فى حدود الدائرة الخاصة وحدها تعنى الحرمان من متطلبات الحياة الإنسانية الحقيقية»[1].

إن مفهومَى الميدان العام والخاص ليسا هما كل ما يرتبط ببنيان المدنية القديمة (دولة المدينة) فما ينطبق عليهما ينطبق كذلك على مفاهيم الكد - العمل - الفعْل، وفى عصر أرسطو كان من السهولة بمكان أن نميز بين النشاط غير المنتج لما كان يقوم به الرقيق من كد، وبين النشاط المنتج لما يقوم به الحرفى الماهر والذى يمكن تصنيفه بأنه واقع فى منطقة وسط بين «الكد» و«العمل» وأما فى العالم الحديث، فإن إلغاء الرق وتعقيد الاقتصاديات الحديثة يجعل مثل هذا التمييز أمرًا متعذرًا، اللهم إلاّ إذا ظللنا فى حدود الاستعمال الاتفاقى الفضفاض للمصطلحات.

وحتى إذا افترضنا أن المفاهيم التى تقول بها آرندت قابلة للتطبيق، فسوف نظلّ مع هذا نواجه مشكلة جسيمة تتمثل فى تفسير كيفية تطوّر الوعى السياسى لدى أولئك

(١) الوضع الإنسانى، ص ٢٥٣.

الذيـن يقتصر نشـاطهم على مسـتوى الكـد، فطالما أن تصنيف آرندت لأنماط النشاط لا ينطوى على أىّ تحليل يتعلق بحركة أولئك الذين يعيشون حياة القطيع، طالما أن ذلك كذلك فإن الأنماط التى تقول بها آرندت تفترض فيها يبدو نظاما اجتماعيًا استاتيكيًا. وحتى لو أدخلنا فى اعتبارنا مفهوم «الفعل»، فليس بوسعنا أن نفهمه فى هذه الحالة إلاّ باعتباره واحدًا من المصطلحات ذات الطابع الفردى أو ذات الطابع المسرحى.

صحيح أن السياسة تنطوى فى الواقع على عنصر مسرحى يفرض شخصية ما على ممثل ما ويوحّد بينهما، ولكن هذا التوحد سوف يسقط وينهار عندما يجد الممثل السياسى نفسه معتمدا على جمهور سلبى مشغول فقط بالحكم على أفعاله حكما: إما أن يدخل به إلى عالم الخلود أو يلقى به إلى زوايا النسيان.

إن الجمهور فى ميدان السياسة ليس جمهورًا سلبيا، ومن ثم فليس بوسع الممثل أن يقوم بكل ما يتصوّر أنه سيضمن له تحقيق ذاته وماهيته المتفردة بأكبر قدر من الكفاءة، ولكنه مضطر بالضرورة أن يجنّد مواهبه وكفاءاته على مدى مراحل فعله كلها من أجل تحقيق مصالح سائر المشاركين فى النشاط السياسى.

ثم يبقى فى النهاية أن نحاول تحديد الوزن الحقيقى لما وجهته آرندت من الانتقادات للمؤسسات الليبرالية الديمقراطية القائمة حاليا من ناحية، وأن نقيّم فى الوقت نفسه تحبيذها للدولة ذات النظام الجمهورى المرتكز على مجلس شعبى من ناحية أخرى. وفيما يتعلق بالشق الأول فإن نقدها يستند إلى افتراض أساسى تدور حوله فلسفتها السياسية بأسرها، ألاّ وهو ذلك التطابق الذى تقيمه ما بين طبْيعة الإنسان باعتباره كائنا ذا نزوع إلى النشاط العام وما بين طبيعة الفعل السياسى، وحقا إن الوجود الإنسانى ذو طبيعة عامة بمعنى أن الوعى الإنسانى يعلو بالبشر فوق مستوى الوجود الفردى الخالص الذى يتسم به وجود الحيوانات، غير أن هذا لا يستتبع القول بأن المجال الوحيد الذى يتحقق فيه الطابع العام للإنسان هو مجال الفعل السياسى أو المشاركة السياسية، وربما تنجح آرندت يوما ما فى البرهنة على المطابقة التى تقيمها بين مفهوم «العام» وهو مفهوم واسع وبين مفهوم «السياسى» وهو مفهوم أضيق، وإلى أن يجىء هذا اليوم فلن يكون بوسعنا أن نقول بأن نقدها للتقليد الليبرالى الديمقراطى مؤسس على أساس نظرى

مقنع، وأما فيما يتعلق بنظريتها المثالية إلى الجمهورية فإن المرء ليس بوسعه أن يتجنب الإشارة إلى أن القول بالجمهورية المؤلفة من أناس فاضلين يعملون من أجل الصالح العام ولا يلقون بالا إلى مصالحهم الخاصة ليس قولا جديدا على الإطلاق، ولنرجع إلى روبسبيير وإلى الشواهد التى تؤكد أن هؤلاء الفاضلين سرعان ما يتجهون إلى الحكم الأوتوقراطى الذى تبغضه آرندت، إننا لا نشكك فى حسن مقاصدها ونواياها، ولكن النوايا الحسنة قد أثبتت على مدى التاريخ كله أنها على مستوى الواقع العملى لا حول لها ولا طول.

ك.ب. ماكفرسون
جذور الديموقراطية والليبرالية

بقلم: ميخائيل.أ. واينشتاين

الاهتمام الرئيس لـ: ك.ب. ماكفرسون ينصبُّ على مشكلات الديموقراطية فى العالم المعاصر، فهو يرى أن المهمة الأساسية للمُنظِّر السياسى تتمثل فى إرساء الصلة الوثيقة بين تقاليد الفكر الاجتماعى ودورها فى تحديد طبيعة التغير الاجتماعى وتوجيه مساره، ويستهدف ماكفرسون إقامة ما يمكن أن يطلق عليه «علم السياسة الإنسانى «Humanistic science Political» وهو العلم الذى يمكن أن يساهم فى إعادة بناء الأسس الأخلاقية للأنظمة السياسية، لا أن يكتفى بمجرد تحليل الأفكار والمفاهيم كهدف فى حد ذاته. ولقد كتب ماكفرسون فى معرض نقده لمنهج النظرية السياسية كما طرحها شتراوس، كتب يقول: «إننا حين نرفض البحث فى العلاقة بين الأفكار وبين التغير الاجتماعى فكأننا نقول بأن النظرية السياسية – من منظورها التاريخى على الأقل – هى بحث فى الأفكار من أجل الأفكار وليست بحثا فى المجتمع من أجل تغيير المجتمع»[١]، ثم يضيف أن هذا التوجه من جانب شتراوس سوف يؤدى إلى محق الطابع الإنسانى لعلم السياسة[٢]، أما ما يقصده شتراوس بعلم السياسة الإنسانى فلعل بوسعنا أن نقترب منه من خلال عبارته التى يقول فيها : «إن امتداحنا للنظريات السياسية يكمن فيما تنطوى عليه من إمكانات لتطبيق تقاليد معينة على عصرنا»[٣]، وهذا هو بالفعل ما حاول ماكفرسون تحقيقه فى دراساته عن الأسس الأخلاقية للديمقراطية، وهى الدراسات التى انطوت على قدر كبير من التقدير والاحترام للتقاليد الليبرالية.

---

(١) «اتجاه مزعج فى علم السياسة»، المجلة الكندية للاقتصاد والسياسة، عدد فبراير ١٩٥٠، ص١٠٦.
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣) هالفى، «مراجعة القرن»، مجلة العلم والمجتمع، شتاء ١٩٦٧، ص٣٧.

لقد فتح ماكفرسون مجالات جديدة للبحث لتوضيح الحدود والإمكانات التى تنطوى عليها الديموقراطية الليبرالية، والتى ينطوى عليها الفكر الديموقراطى الليبرالى. ولقد قام ماكفرسون بتطوير منهج مميز لإرساء نظرية سياسية مؤسسة على تلك الفروض الاجتماعية التى وضعها المفكرون السياسيون السابقون والتى لم تترسخ بشكل تلقائى فى وجدان القراء المعاصرين، حيث قاده هذا المنهج إلى وضع نظرية شاملة عن الديموقراطية، نجد فيها أن الديموقراطية الليبرالية ما هى إلا مجرد حالة خاصة من حالات الديموقراطية، ولقد ربط بين نظريته العامة فى السياسة الديموقراطية وبين رؤية معينة للوضع الإنسانى المعاصر، حيث طرح بعض المقترحات للانتقال من الأنظمة الاجتماعية التنافسية الراهنة إلى مجتمع ينبنى فى المستقبل على تعزيز الحرِّيات الخلاقة. وهكذا يتضح أن ماكفرسون هو واحد من هذا الطراز العظيم من المُنظرين الذين لا يكتفون بتشخيص الأوضاع الراهنة ولكنهم يطرحون توصياتهم من أجل التغيير الاجتماعى استهدافا لمستقبل أفضل.

لم يكن غريبا والحال كذلك، أن مشروعا كبيرا وواسعا كهذا المشروع سوف يفضى بصاحبه إلى تناقضات معينة فى بعض المواضع، والواقع أنه هو نفسه قد قدم لنا طريقة نتعامل بها مع ما قد يبدو لنا من أوجه التناقض وعدم الاتساق فى تصوراته، وذلك فى مجال عرضه للمنهج الذى استخدمه فى دراسة بعض المفكرين الليبراليين مثل هوبز ولوك حيث يقول: «عندما يطرأ عدم الاتساق ينبغى أن نتعامل معه باعتباره مفتاحًا لحل لغز... أما اللغز فهو الفروض والمنطلقات القاصرة، إن الفرض الذى يتسق معه المفكر فى حدود رؤية معينة.. سوف يكف عن كونه كذلك إذا ما تجهت رؤية المفكر إلى تأسيس نفسها على شواهد مختلفة»[1].

إن هذه الدراسة التى نقدمها عن ماكفرسون تستهدف تحقيق هدف مزدوج، فهى تستهدف أولًا تقديم عرض مجمل لأهم الجوانب فى فكر ماكفرسون السياسى، ثم هى تستهدف ثانيًا نقد نظريته الديموقراطية، انطلاقا من أرضه هو وفى ضوء نفس المنهج الذى استخدمه فى بحثه، ولتحقيق هذا الهدف المزدوج ينبغى أن نقدم البنية العامة لنظريه ماكفرسون من خلال البحث فى كتاباته النقدية فى محاولة لالتماس خط

---

(١) النظرية السياسية للملكية الفردية، أوكسفورد، ١٩٦٢، ص٨.

عام متصل تتمحور حوله هذه الكتابات، ثم علينا بعدئذ أن نشكل من هذه الكتابات المتمحورة كلّا متكاملًا ومتماسكًا هو بنيان النظرية، وعندما نفرغ من هذا العرض التركيبي سوف يكون بوسعنا عندئذ أن نتلمس فى هذه البنية ما قد تنطوى عليه من أوجه لعدم الاتساق فى فروضها أو فى مكوناتها. فإذا ما أخذنا الأهداف السابقة فى الحسبان فلن نتوقف طويلا لمناقشة التناول الذى تناوله ما كفرسون لمفكرين سياسيين بعينهم ومدى كفاية هذا التناول، ولن نتعرض بالنقد للمشروع الأخلاقى الذى تعهد به ماكفرسون لتعزيز الحرية الخلاقة والإنسانية الاشتراكية، وربما كان هذا دافعا إلى خيبة أمل أولئك الذين ينظرون إلى ماكفرسون باعتباره مشاركا فى تلك المجادلات المتعلقة بالتفسيرات المختلفة لتاريخ الفكر السياسى، أو أولئك الذين يقفون موقف المعارضة من مشاريعه وتعهداته. إن الفرضية الأساسية التى تنبنى عليها هذه الدراسة هى أن ماكفرسون مفكر جاد ذو فكر سياسى بنَّاء وإنجازات متميزة ورؤية ثاقبة فيما يتعلق بالوضع الإنسانى المعاصر.

لو نظرنا إلى الجوانب المختلفة لفكر ماكفرسون السياسى لوجدنا أن كلّا منها يشد أزر الآخر ويدعمه، وهو أمر متوقع بالنسبة لمفكر تدور إنجازاته فى إطار الارتباط بين الفكر والمظاهر الأخرى للخبرة، ومع هذا فإن ذلك يعنى فى الوقت ذاته أنه لا توجد نقطة مُثْلَى يمكن أن ننطلق منها لعرض أفكاره، وإن كان من الممكن أن نتخذ من المنهج الماكفرسونى نقطة للانطلاق على أساس أن هذا المنهج هو الذى سيمكّننا من وضع ماكفرسون فى موقعه المناسب فى سياق الفكر السياسى للقرن العشرين.

إن منهجه المتميز يقف به خارج إطار المناهج السلوكية وخارج إطار المناهج التقليدية فى الوقت ذاته، ويقدم مفاتيح معينة للتعرف على طبيعة علم السياسة الإنسانى وأهدافه.

إن ماكفرسون لم يربط نفسه بأى تيار من التيارات السياسية الحديثة التى سادت فى العالم الغربى، وفى دراسة مسحية شاملة أعدها لليونسكو بعنوان «التيارات العالمية فى مجال العلم السياسى» نجد أنه يشير إلى أنه على الرغم من الهدف المعلن وهو تحويل السياسة إلى علم طبيعى، على الرغم من ذلك فإن ما يميز العلم السياسى فى الولايات

المتحدة هو محاولة التوصل إلى تلك التعميمات التى قد تفيد فى تطوير خصائص الديموقراطية الأمريكية[1]، ثم يشير ماكفرسون إلى أن محاولات إصلاح الأبنية السياسية من خلال منهج علمى لم يكتب لها نجاح كبير نتيجة لأنه لم يبذل فيها قدر كبير من البحث لاستكشاف الجوانب الأخلاقية التى تنطوى عليها التغيرات فى العلاقات الاجتماعية الأساسية، ذلك أن ما تعجز النظرية السياسية عن التواؤم معه ليس هو الظواهر الواقعية الجديدة فى حقيقة الأمر ولكنه المشكلات الأخلاقية الجديدة التى انبثقت من خلال تغير العلاقات الاجتماعية، ولما كان الأمر كذلك فإن البحث الصائب فى مجال العلم السياسى يتطلب كلّا من الجانبين: الإمبيريقى الخالص، والفلسفى المحض[2].

إن هذا هو ما جعل ماكفرسون يخلص إلى القول بأن هدف العلم السياسى المعاصر لا ينبغى أن يتمثل فى نسق تجريبى، ولا فى نظرية وضعية، ولا حتى فى حشد تراكمى من الدراسات التى تستهدف تأسيس مثل هذه النظرية، ولكن البحث السياسى ينبغى أن يتوافق مع معيار أساس يتمثل فى السؤال التالى: أى النظريات النسقية، وأى البحوث المحددة، بوسعه أن يلبى حاجتنا إلى فلسفة سياسية قادرة على مواجهة المشكلات الأخلاقية التى يطرحها التغير الاجتماعى[3]، وهو ما يوضح لنا أن فكر ماكفرسون يتسم أساسا بالطابع العملى وذلك من حيث إن هدفه النهائى هو إيجاد حل للمشكلات الأخلاقية الناجمة عن التغير الاجتماعى، لا اكتشاف القوانين العامة سواء أكانت هذه القوانين علمية أم أخلاقية.

فى مقال له بعنوان «مفاهيم السوق فى النظرية السياسية»، يرى ماكفرسون أن المقت الشديد، الذى يشعر به علماء السياسة المعاصرون إزاء اختبار الفروض الاجتماعية الأساسية يتمثل أفضل ما يتمثل فى إدخال النماذج الشكلية الشائعة فى المجال الاقتصادى على مجال السلوك السياسى، وهذه النماذج -التى تفسر السياسة الديموقراطية باعتبارها

(١) «التيارات العالمية فى مجال البحث فى العلم السياسى»، المجلة الأمريكية للعلوم السياسية، (عدد يونيو ١٩٥٤)، ص٤٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص٤٤٨.
(٣) نفس المرجع، ص.ص٤٤٨-٤٤٩.

سوقا- ترتبط بتبريرات أخلاقية بعينها للديموقراطية الليبرالية تتجاهل الصراعات الاجتماعية الأساسية، يقول ماكفرسون:

«الإشكال بالنسبة لنظرية توازن الديموقراطية - شأنها فى ذلك شأن نظرية المنفعة الحدية - هذا الإشكال يتمثل فى أن هذه النظرية لا تلقى بالًا إلى المحددات التاريخية للطلب الفعال Effective demand [1]، فهى تتعامل مع المصلحة الطبقية فى الدول المتقدمة وتتعامل مع الطموحات القومية فى الدول النامية بنفس الطريقة التى تتعامل بها مع الأشكال المختلفة للضغط السياسى، وهى إذ تفعل هذا فإنها تتعامى عن أهم مشكلات الديموقراطية[2].

ومن هنا يتضح أن ماكفرسون قد جعل نقد أساسيات المجتمع على رأس الوظائف والمهام التى ينبغى أن ينهض بها علماء السياسة، حيث يرى أن هذا السياق هو المجال الطبيعى الذى ينبغى أن تنمو فى إطاره سائر الدراسات التجريبية والنظريات الوضعية، وفى تحفته الرائعة المتمثلة فى كتابه المتميز «النظرية السياسية للفردية التملكية «The Political Theory of Possesive individualism»، قام ماكفرسون بتطوير منهج يجعل النظرية السياسية تتسق مع النهج العام للعلم السياسى. وهو لا يطرح هذا المنهج باعتباره المنهج الوحيد الملائم لعلم السياسة الإنسانى، ولكنه يطرحه باعتباره ملائما لمهمة بعينها وهى تقييم ذلك التشخيص للعلة التى ألمت بالليبرالية وكيفية علاجها باعتبارها نظرية تقدمية لا ينبغى التخلى عنها، وطبقا لذلك التشخيص فقد كان العلاج يتمثل فى استعادة الإحساس بالقيمة الأخلاقية للجماعة وهو ما تتسم به بقدر ما نظرية لوك[3]، مما أضفى الطابع التقدمى على هذه النظرية، ويرى ماكفرسون

(١) خلافا للترجمة الشائعة لمصطلح Effective demand بأنه الطلب الفعال، فقد كان أستاذنا الدكتور رفعت المحجوب - رحمه الله- يترجمه بأنه «الطلب الفعلى»، وهى ترجمة لها مبرراتها التى انطوى عليها فى كتابه الشهير «الطلب الفعلى»، دار النهضة العربية- القاهرة، ١٩٦٦، ومع هذا ورغم تقديرنا لأسانيد الدكتور المحجوب - رحمه الله رحمة واسعة - فإننا نؤثر الترجمة الشائعة لدى سائر المهتمين بالنظرية الكينزية. (المترجم).

(٢) «مفاهيم السوق فى النظرية السياسية»، المجلة الكندية للاقتصاد والعلوم السياسية، نوفمبر ١٩٦١، ص ٤٩٦.

(٣) النظرية السياسية، ص٢.

أن هذا التشخيص يجانب الصواب نظرًا لأن الصعوبات التى تواجهها الليبرالية نابعة من الفرض الكامن فى التقليد الليبرالى وهو الفردية التملكية، وهو مفهوم مؤداه أن الفرد باعتباره مالكا لنفسه وطاقاته ليس مَدِينا للمجتمع بهذه الملكية[1]، وقد استهدف ماكفرسون إيضاح أن هذا المفهوم هو الأساس الذى انبنت عليه النظرية السياسية فى القرن السابع عشر ثم ظل إلى القرن العشرين يمارس تأثيره فى أى تصور للديموقراطية الليبرالية.

ويلاحظ ماكفرسون أن مفهوم الفردية التملكية يفتقر إلى التحديد الواضح الدقيق من جانب الذين تناولوه بالعرض والتعليق، حيث يبدو لديهم مزيجا مختلطا من الفرضيات المتعلقة بالواقع والفرضيات المتعلقة بالحق، وهو ما حدا بماكفرسون إلى القول بأن مُنظِّرى القرن السابع عشر كانوا يستندون إلى فرضيات أخرى غير فرضياتهم المعلنة التى يطرحونها بشكل صريح. ومع هذا فهو يدرك أن مقولته هذه لا تتأكد تأكدا تاما بمجرد إيضاح أن النتائج التى انتهت إليها نظرية معينة تتطلب لإنتاجها فرضيات أخرى غير معلنة، ذلك أن استلزام هذه الفرضيات شىء، والاستناد إليها بالفعل من جانب المنظرين شىء آخر، والواقع أن المنظر قد يستند إلى فرضيات غير معلنة إذا كانت مثل هذه الفرضيات أمرًا مسلمًا به من القارئ الذى يشاركه فى التسليم بها، وبهذا الشكل يمكن تجاوز الثغرات التى قد ينطوى عليها استدلال معين، غير أن الكاتب قد لا يكون واعيا بتلك الفرضيات، أو منتبها لها، وفى هذه الحالة وعندما تكون مثل هذه الفرضيات نابعة من معايشة الكاتب لمجتمعه، وعندما تنطوى عليها استدلالاته بشكل مُطَّرد، فإن هذا يسوغ لنا أن نقول بأنه كان مستندا إليها[2]، أهم من ذلك أن الكاتب قد يخفى بعض فرضياته عامدًا متعمدًا وهو يفعل ذلك لأنه يخشى أن يصدم القارئ الذى يستهدف هدايته وتوجيهه نحو وجهة معينة، أو لأنه يخشى مغبة ما سيلقاه نتيجة للتصريح بها.

إذا ما أخذنا فى الاعتبار ما يوليه ماكفرسون من أهمية للفرضيات غير المعلنة، فإن منهجه يعتمد على الكشف عن عدم الاتساق فى بنيان معين، وهنا نجد أنه يشير إلى أن

(١) المرجع السابق، ص٣.
(٢) المرجع السابق، ص٦.

مفكرى القرن السابق عشر كانوا حريصين على الاتساق لكنه لا يقول بأن النظريات التى طرحوها قد تحقق لها الاتساق بالفعل، فكثيرا ما نجد أنفسنا إزاء عدم اتساق واضح وإن كان من الممكن إزالته فى بعض الحالات من خلال اعتماد على الفرضيات الضمنية أو غير المعلنة، غير أن هناك حالات أخرى نجد فيها أن النظرية تظل غير متسقة فى بعض جوانبها حتى لو أدخلنا فى اعتبارنا سائر الفرضيات الضمنية التى يمكن الاعتماد عليها(١)، ومن ثم فإن منهج ماكفرسون يوضح لنا كيف أن مفكرًا ما قد لا يكون متنبها أو واعيا بالفرضيات الأساسية، ولكن هذا المنهج لا يقدم حلًا لأوجه عدم الاتساق، إنه يستهدف الكشف عن اتجاهات وحدود رؤية مفكر ما للوضع الإنسانى.

إن العرض الذى قدمه ماكفرسون لمنهجه ليس عرضا مكتملا، فقد يتساءل المرء عن كيفية التوصل إلى تلك المجموعة من الفرضيات غير المعلنة التى تستند إليها نظرية ما، خاصة وأن ماكفرسون يعترف بأن نفس النتائج يمكن أن تستند إلى مجموعة معينة من الفرضيات بنفس القدر الذى يمكن أن تستند به إلى مجموعة أخرى، غير أنه فى تحليله لمفكرى القرن السابع عشر لم يتطرق إلى أية فرضيات باستثناء تلك المتعلقة بالفردية التملكية، وهو ما يقودنا إلى احتمال معين وهو أن الاعتماد على مفهوم الفردية التملكية كأساس لتفسير فكر القرن السابع عشر، لم ينبع من التناول النقدى للكتابات الليبرالية المبكرة، ولكنه انطلق من المشروع الفكرى للإنسانية الاشتراكية، وبوجه خاص ما انطوى عليه هذا المشروع من نقد للرأسمالية، ورغم أن هذا الاحتمال لا يمثل تحديا لمنهج ماكفرسون إلا أنه يمثل تحديا لمدى استقلال هذا المنهج عن المشاريع الفلسفية السابقة عليه، ومن ثم يكون منهج ماكفرسون واحدًا من التنويعات على لحن أساسى هو لحن النقد الاجتماعى، غير أن هذا يدعم فى النهاية القول بأن الفكر السياسى لماكفرسون يشكل فى مجموعه وحدة واحدة.

بالنسبة لماكفرسون فإن المنهج نابع وتابع للمشكلة، وهو يؤمن بأن المؤرخ للفكر السياسى يتعين عليه إيضاح إمكانات وأبعاد التقليد السياسى المطبق منذ نشأته إلى عصرنا هذا، والتقليد الذى عُنى ماكفرسون به هو الليبرالية، والمقولة الأساسية

(١) المرجع السابق، ص٨.

لديه هى أن الديموقراطية الليبرالية مؤسسة على فرضية الفردية التملكية، واستمرار هذه الفرضية هو المسئول فى رأيه بقدر أو بآخر عن الصعوبات التى تواجهها نظرية الديموقراطية الليبرالية فى عصرنا هذا[1]، وهو يجسد هذه الفرضية باعتبارها صورة للطبيعة الإنسانية حيث يقول فى مقاله «مفاهيم السوق فى النظرية السياسية»:

«الإنسان هو مالك نفسه، إن ما يملكه هو هو[2]، وإن جوهر الإنسان هو حريته فى التصرف كما يشاء فيما يملك، وهى حرية لا يقيدها إلا تلك القواعد اللازمة لضمان نفس الحرية للآخرين، وبناء على هذه الفرضيات فإن المجتمع الأمثل (فى الواقع المجتمع الوحيد الجيد) هو ذلك المجتمع الذى يتاح فيه للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد أن تترجم إلى علاقات سوق تصبح فيه العلاقة بين إنسان وآخر علاقة بين مالك لإمكاناته الخاصة ومالك آخر (ويلحق بهذه الإمكانات ما جناه كل إنسان من ممارسة إمكاناته واستثمارها) [3]».

إن الفردية التملكية هى صورة الطبيعة البشرية التى أنتجها مجتمع السوق الرأسمالى القائم على المنافسة، وفى مقال له بعنوان «شواهد الأضرحة الأنيقة Elegant Tombstones» تعرض فيه بالنقد لدفاع ميلتون فريدمان عن الرأسمالية، فى هذا المقال يفرق ماكفرسون بين الاقتصاد الرأسمالى وبين اقتصاد المبادلات البسيطة الذى يتسم بوجود عدد من المنتجين المستقلين الذين يمتلك كل منهم وسائل الإنتاج الخاصة به والذين يتنافسون من أجل الوصول إلى أكبر ميزة ممكنة فى عملية المبادلة، ولما كان العمل فى متناولهم بشكل مباشر فإن بوسعهم إذا شاءوا أن يطرحوا المبادلات التجارية جانبا وأن يكتفوا بإنتاج ما يلزمهم وحدهم من القوت، ومن ثم فإن اقتصاد المبادلات البسيطة لا تتجسد فيه صورة الفردية التملكية بشكل كامل نظرا لأنه قائم على افتراض أن العمل غير قابل للانفصال عن بقية الموارد، وغير قابل من ثم لأن

(١) نفس المرجع، ص٤.

(٢) يرى بعض النحاة أن التعبير الصحيح هو «إن ما يملكه هو إياه»، وهو نفس الفريق الذى ذهب فى المثال الشهير إلى أن من الخطأ أن نقول «ظننت الزنبور مختلفا عن العقرب فإذا هو هو»، والصواب فى رأيهم: «فإذا هو إياه».

(٣) «مفاهيم السوق»، ص٤٩٦.

يصبح سلعة تباع فى السوق، أما فى النظام الرأسمالى فإن العمل هو ما يمكن أن يُشترى وأن يُباع لأن هذا النظام ينظر ببساطة إلى العمل باعتباره ملكية خاصة للفرد، يقول ماكفرسون فى مقاله السالف الذكر:

«إن ما يميز الاقتصاد الرأسمالى عن اقتصاد المبادلات البسيطة هو انفصال العمل عن رأس المال، بمعنى وجود قوة عمل بغير رأسمال كافٍ لتمكينها من الإنتاج، ومن ثم فإنها قد افتقدت خيار الدخول أو عدم الدخول فى السوق»[1].

إن انفصال العمل عن رأس المال هو مفتاح لفهم الرأسمالية باعتبارها نظاما قائما على استغلال علاقات الملكية، حيث يتقاضى مالك رأس المال إتاوة فى مقابل إتاحة الفرصة لاستخدام ما يملكه من أدوات الإنتاج، وردًا على دفاع رونالد. و. كرولى عن فريدمان يلاحظ ماكفرسون أن: «الاقتصاد الرأسمالى القائم على المنافسة الحرة، وبغض النظر عن ميله الكامن نحو الاحتكار الفردى أو احتكار القلة، فهو يتجه إلى تكديس رأس المال فى أيدى شريحة من المجتمع مما يمنحها قوة اقتصادية فى مواجهة بقية المجتمع[2]، وهكذا ففى مجتمع السوق الرأسمالى، حتى عندما يكون هذا السوق متسما بالمنافسة الكاملة، فإن دخول الأفراد لن تتناسب إطلاقا مع ما يبذلونه من الجهد وما يتمتعون به من المهارة لأن السوق سوف يجزى الملاك على الملكية جنبا إلى جنب مع الجهد[3]، ومع هذا فإن الإخفاق الأخلاقى الأعمق للرأسمالية يتجاوز ما يحصل عليه الملاك من فائض للقيمة ويتمثل أساسًا فى عدم كفاية الفرضية التى ينبنى عليها النظام والمتمثلة فى الفردية التملكية ذاتها، ذلك أن فصل عمل المرء عن المرء يعنى أن الغالبية من البشر محرومون من استخدام قدراتهم ومهاراتهم بشكل خلاق»، يقول ماكفرسون: إن قوة الحصان أو الآلة يمكن تعريفها بأنها كمية العمل الذى يمكن أن تقوم به سواء قامت به فعلًا أم لا، ولكن الكائن البشرى، لن يكون بشريًا ما لم يكن قادرًا على استخدام قوته ومهاراته تحقيقًا للأغراض التى يستهدفها عن وعى وعن بصيرة[4].

رغم أن الفردية التملكية هى الأساس الأخلاقى لاغتراب العمل، فهى لا تعد أساسا كافيا للنظر إلى ديناميات مجتمع السوق الرأسمالى، فبالإضافة إلى الفردية التملكية

---

(١) «شواهد الأضرحة الأنيقة»، المجلة الكندية للعلوم السياسية، عدد مارس ١٩٦٨، ص٩٨.
(٢) «التفسير فى مواجهة النقد»، المجلة الكندية للعلوم السياسية، عدد سبتمبر ١٩٦٩، ص٣٥٧.
(٣) «العالم الحقيقى للديموقراطية» أوكسفورد، ١٩٦٦، ص٥٨.
(٤) المرجع السابق، ص٤٣٠.

هناك فرضية أخرى تتمثل فى الرغبة فى الاستحواذ الذى لا يحدُّه حد من الحدود، ورغم أن ماكفرسون لم يتوقف بوضوح عند هذه الفرضية إلا أننا بوسعنا أن نستقيها من مقاله «ديموقراطية ما بعد الليبرالية» الذى يشير فيه إلى أن مبدأ تناقص المنفعة الحدية لا يتسق مع النظام الرأسمالى الخالص، ذلك أن مبدأ تناقص المنفعة الحدية يعنى أن بعض الحاجات أكثر أهمية من غيرها، ومن ثم فإن قبول هذا المبدأ يترتب عليه صعوبة تبرير أوجه التباين الحاد فى الثروات والدخول تأسيسا على مذهب المنفعة العامة، وهى الصعوبة التى تحاشاها الفكر الرأسمالى مؤخرًا من خلال تأكيده على أن البشر جميعا يرغبون فى الوصول إلى مستوى الآخرين، بل إنهم وبشكل فطرى - يرغبون فى تجاوزهم[1].

ومع هذا فإن هذه الرغبة المفترضة فى الاستحواذ اللامحدود ليست مشتقة منطقيا من الفردية التملكية التى لا تقول إلا أن جوهر الكائن البشرى يكمن فى حريته فى التصرف كيفما يشاء فيما يملك، والواقع أن فرضية الرغبة فى الاستحواذ اللامحدود هى الفرضية الأكثر أهمية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية المعاصرة - إذا ما قورنت بالفردية التملكية -وهذا ما فطن إليه ماكفرسون حين أشار إلى أن: «القوة الضاربة فى دراما المجتمع الليبرالى كانت هى القدرة فى مواجهة الرغبة التى لا يحدها حد»[2]، وقد كانت هذه القوة الضاربة -جنبا إلى جنب مع المقولة القائلة بأن العمل يمكن أن يصبح مجالا للاستخدام الخاص- كانت هذه القوة وتلك المقولة أساسا لديناميات المجتمع الرأسمالى، وربما كانت هذه القوة نفسها جنبا إلى جنب مع المقولة القائلة بأن العمل يمكن أن يصبح مجالا للاستخدام الحكومى أو لاستخدام الحزب الحاكم، ربما كانت هى الأساس الذى انبثقت منه ديناميات المجتمعات الشيوعية والمجتمعات المتخلفة، فإذا ما أضفنا إلى فرضية الفردية التملكية ما أوضحه ماكفرسون من أن تحقيق الحد الأقصى «Maximization»ما هو إلا محض أسطورة رأسماليه لتبين لنا بوضوح مدى الإسهام الذى قدمه ماكفرسون فى تناوله للمجتمع الليبرالى، ثم يبقى لنا أن نتابع معه ما يقول به من أن ما يميز المجتمع الليبرالى هو الدولة الليبرالية التى أصبحت دولة ديموقراطية ليبرالية.

---

(١) «ديموقراطية ما بعد الليبرالية»، المجلة الكندية للاقتصاد والعلوم السياسية، عدد نوفمبر ١٩٦٤، ص.ص٤٩٢-٤٩٣.

(٢) هالفى، مراجعة القرن، ص٤٣.

إن جذور الدولة الليبرالية ترجع إلى الجوانب الاستغلالية فى المجتمع الليبرالى، كما ترجع إلى الحاجة لتنسيق نشاطات الأفراد المتحررين من مقدرات الاقتصاد التقليدى، يقول ماكفرسون: «فى ظل مجتمع قائم على نظام السوق، حيث يتحرر الناس من روابط وقيود المجتمع غير القائم على السوق non market society، فإن الضمان الوحيد للحرية الفردية هو دولة من القوة بحيث تحول دون هدم المجتمع بفعل قوى التحلل والتفسخ التى ينتجها نظام السوق نفسه»، ومع هذا فإن هناك جانبا لا يقل أهمية عن تنسيق النشاطات وهو الجانب الاستغلالى، يقول ماكفرسون: إن اقتصاد السوق سواء من حيث المبدأ أو فى ضوء الشواهد التاريخية- لا يمكن أن يسود فى مجتمع معين إلا إذا تم اختزال العمل إلى سلعة وهو ما لا يتأتى إلا بانفصال العامل عن أدوات العمل ووسائله، وهو ما يتطلب - كما أدرك الاقتصاديون الكلاسيكيون- قهرًا متواصلًا من جانب الدولة[1].

فى رأى ماكفرسون أن الدولة الليبرالية قد قامت لكى تحمى مصالح أولئك الذين يهيمنون على أدوات الإنتاج[2]، ولقد كانت فى البداية دولة غير ديموقراطية، غير أنها أصبحت كذلك نتيجة للضغوط الآتية من أسفل. إن جوهر الدولة الليبرالية يكمن فى نظام قائم على أحزاب متعددة ومن ثم تكون الحكومات التى تتشكل منها مسئولة قِبل الشرائح الاجتماعية أو الطبقات ذات الصوت السياسى[3]، وهكذا فإن الوظيفتين الأساسيتين لمثل هذه الدولة تمثلتا فى حسم الصراع بين المصالح المتضاربة للشرائح المختلفة داخل إطار الطبقة المهيمنة، ثم فى الرقابة على التعسف فى استخدام السلطة التى تخوّلها الدولة لهيئاتها المختلفة، وعندما دخلت الدولة الليبرالية طور الديموقراطية، دخلت الديموقراطية طور الليبرالية،... يقول ماكفرسون: «بالسماح للجماهير بالدخول إلى حلبة المنافسة الحزبية، فإن الليبرالية لم تخالف طبيعتها الأساسية، إنها ببساطة قد فتحت باب التنافس أمام جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع السوق التنافسى»[4].

---

(١) اتجاه مزعج فى علم السياسة، ص١٠١.

(٢) هنا يقترب ماكفرسون كثيرا من النظرية الماركسية. (المترجم).

(٣) العالم الحقيقى للديموقراطية، ص٤..

(٤) المرجع السابق، ص١١.

من خلال العرض السابق للديموقراطية الليبرالية تبرز إشكالية معينة تتمثل فى أنه مع نمو المجتمع الرأسمالى، ومع تركز أدوات العمل فى أيدى طبقة محدودة، فإن الدولة الليبرالية سوف تتجه شيئا فشيئا إلى ممارسة الدور الاستغلالى على نحو يفوق دورها التنسيقى، وقد سلم ماكفرسون بهذا عندما أشار إلى أن معضلة النظرية الديموقراطية الليبرالية الحديثة تتمثل فى أنها:« يتعين عليها أن تواصل التمسك بفرضية الفردية التملكية، فى الوقت الذى لم تعد فيه بنية مجتمع السوق قادرة على توفير الشروط الضرورية اللازمة لاستخلاص نظرية سائغة عن الإلزام السياسى»[1]، وبينما كانت الدولة الليبرالية يدعمها يوما ما القول بأن: «أولئك الذين يشكون فى صوابها يتعين عليهم مواجهة حتميتها»[2]، بعد أن كانت يوما يدعمها هذا القول، «إذا بالفردية البورجوازية تتراجع أمام زحف الاشتراكية والاتجاهات الإنسانية الأخرى».

لماذا، إذًا، لا تزال الديموقراطيات الليبرالية تواصل البقاء، رغم أن الجماهير التى تمتلك حق التصويت والتغيير واقعة تحت وطأة الاستغلال فى الاقتصاد الرأسمالى ؟؟.. هنا نجد أن ماكفرسون يرفض تلك المقولة التى تقول بأن ارتفاع مستوى الدخول ونمو دولة الرفاهة، وتطور أساليب الإدارة فى الاقتصاد الرأسمالى، كل ذلك قد أحدث تغييرا جذريا فى الرأسمالية، إن ماكفرسون يرفض تلك الإجابة لأن استغلال العمل ما زال قائما... بل وقد أضيف إليه استغلال الذوق والمشاعر.. يقول ماكفرسون: «إن التحول إلى دولة الرفاهة وإلى نظام السوق الموجَّه لا يعد تطورًا إلى الأفضل فى طبيعة الحياة طبقا لمعايير الديموقراطية الليبرالية[3]. وإن ما تعتمد عليه الليبرالية الديموقراطية فى بقائها هو تلك الفرصة التاريخية النادرة التى أتيحت للعالم الغربى والتى تتمثل فى أنه لم يواجه تلك النوعية من الجماهير التى عانت إذلال المجتمعات السابقة والتى كانت وقود الثورة الليبرالية فى القرنين السابع والثامن عشر، ومن الواضح هنا أن حجة ماكفرسون تنطوى على نوع من عدم الاتساق مع ما سبق، غير أن هذا الوجه من عدم الاتساق قد نجد له ما يبرره إذا ما أخذنا فى الحسبان تصور ماكفرسون للديموقراطية الليبرالية باعتبارها حالة خاصة من حالات الديموقراطية لا باعتبارها جوهر الديموقراطية.

---

(١) «النظرية السياسية»، ص٢٧٥.

(٢) «مفاهيم السوق»، ص٤٩٧.

(٣) ما بعد الديمقراطية الليبرالية، ص٤٩٧.

فى مقال مبكر لماكفرسون نشره عام ١٩٤٩، بعنوان «النظرية السياسية للرصيد الاجتماعى»، وضع ماكفرسون فى الميزان تلك الفكرة القائلة بأن الصيغة الليبرالية للديموقراطية كانت هى التعبير الأخلاقى الأكمل عن الديموقراطية، يقول ماكفرسون:

«تماما، كما أن النظرية الاقتصادية التقليدية قبل كينز، كانت تتعامل مع حالة خاصة من حالات التوازن، دون أن تفطن لذلك، كذلك فربما كانت النظرية السياسية التقليدية التى تتناول النظام السياسى القائم على تعدد الأحزاب باعتباره آلية أساسية من أساسيات الديموقراطية، ربما كانت هذه النظرية أيضا تتعامل مع حالة خاصة من حالات الديموقراطية دون أن تفطن لذلك»[١]...

فى النظرية التقليدية ينبنى جوهر الديموقراطية على تعدد المصالح للجماعات المختلفة، ومن ثم تتمثل الوظيفة الأساسية للدولة الديموقراطية فى التوفيق بين هذه المصالح، ومع هذا فإن ماكفرسون يرى أن التنوع الواسع فى المصالح، وأن وظيفة التوفيق بين هذه المصالح المتنوعة هى أمور لا تعرض إلا فى ظل ظروف الرخاء الواسع: «إن التوفيق بين مصالح شتى لجماعات متباينة هو المهمة الأولى للمؤسسات السياسية الديموقراطية، غير أن هذا وارد فقط فى مجتمع يتمتع بالسلم والاستقرار وبالأوضاع الاقتصادية المقبولة، ومن ثم لا تكون ثمة حاجة عاجلة لإقامة هيكل جديد للعلاقات الاقتصادية بين الطبقات، وبالنسبة لمثل هذا المجتمع وحده يمكن للنظرية التقليدية أن تقدم نظاما قائما على تعدد الأحزاب»[٢].

إن هذا يعنى أن مفهوم الديموقراطية أكثر اتساعا من أن يقتصر على الديموقراطية الليبرالية، ومن ثم فإن ظروف الرخاء المتنامى فى الغرب هو الذى هيأ للديموقراطية الليبرالية سبيل الوجود على الرغم من الطبيعة الاستغلالية للنظام الرأسمالى السائد.

---

(١) النظرية السياسية للرصيد الاجتماعى، «المجلة الكندية للاقتصاد والعلوم السياسية»، عدد أغسطس ١٩٤٩، ص٣٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص.ص٣٨٩-٣٩٠.

فى العديد من كتاباته تطرق ماكفرسون إلى تعريف المعنى الواسع للديموقراطية، ففى كتابه «العالم الحقيقى للديموقراطية»، يشير إلى أنه فى الوقت الذى تختلف فيه الأفكار الديموقراطية المعاصرة حول الوسائل، فهى تتفق جميعا حول هدف نهائى واحد هو خلق الظروف التى من شأنها أن تعمل على تطوير الطاقات الإنسانية الأساسية لجميع أفراد المجتمع[1]، وفى مقاله «النظرية السياسية للرصيد الاجتماعى»، استخدم ماكفرسون هذا المعيار للتدليل على أن المجتمع القائم على سيطرة الطبقة الواحدة أو الحزب الواحد أو المجتمع الذى يخلو من الأحزاب قد يكون ديموقراطيا، بالقدر الذى يحرر فيه القوة الإنتاجية للمجتمع مما يعترض طريقها من العقبات، فضلا عن القدر الذى يكفل به مشاركة واسعة فى عملية الإدارة[2]، ومن ثم فإن من الوارد أن تتصور إرادة عامة تحبذ ديموقراطية بغير تعددية حزبية فى مجتمع لا يسوده التقسيم الطبقى حيث ينظر الناس إلى أهداف الدولة باعتبارها أهدافهم[3]، ومع هذا فإن ماكفرسون يرى أنه حتى فى مثل هذه الأوضاع المثالية، فإن الشواهد التاريخية تدلل على أن الديموقراطية لا يمكن نهوضها فى ظل النظام اللاحزبى أو نظام الحزب الواحد إلا من خلال المشاركة الجماهيرية الواسعة فى عملية صنع السياسة وإدارتها.

فى كتاباته المبكرة عن أنماط الأنظمة الديموقراطية، يقيم ماكفرسون مقابلة ما بين نموذج مثالى للديموقراطية فى مجتمع لا طبقى وما بين نموذج أكثر واقعية هو نموذج الديموقراطية الليبرالية، وأما فى أعماله المتأخرة وبوجه خاص كتاب «العالم الحقيقى للديموقراطية»فقد عمد إلى المقارنة بين مفهوم الديموقراطية الليبرالية ذاته وبين أنماط أكثر واقعية. لقد استطاع ماكفرسون أن يكيّف نموذجه عن المجتمع اللا طبقى لكى يتوافق مع تلك الأفكار التى تطرحها المجتمعات النامية عن الديموقراطية.

إن ماكفرسون يرى أن مُنظِّرى الأمم الناشئة ينظرون إلى مجتمعاتهم باعتبارها مجتمعات لا طبقية، ويفترضون فيها أنها تنطوى على إرادة عامة تستهدف الوحدة القومية والتنمية الاقتصادية، وهكذا ففى حين نجد نظريات الديموقراطية الليبرالية

(١) «العالم الحقيقى للديموقراطية»، ص٣٦.
(٢) «النظرية السياسية للرصيد الاجتماعى»، ص٣٩٠.
(٣) المرجع السابق، ص٣٩١.

تتعامل مع الحكومة باعتبارها سلعة استهلاكية، فإن نظريات الإرادة العامة تتعامل معها باعتبارها سلعة إنتاجية أو باعتبارها استثمارًا رأسماليا، وفى هذه الحالة فإن الحكومة فى الدول النامية -شأنها فى ذلك شأن أى استثمار رأسمالى- لا يمكن إدارتها وتوجيهها بشكل مباشر وإنما يمكن ذلك فقط بشكل غير مباشر من خلال خيارات المستهلك[1]، وعلى الرغم من أن تلك الدول لا تمارس نظام الأحزاب المتنافسة ولا ترغب فى ممارسته، على الرغم من ذلك فإن نظرياتها تشترك مع الديموقراطية الليبرالية فى إيمانها بأن حرية الإنسان وكرامته غاية نهائية وقيمة عليا فى حد ذاتها[2]، أما تحديد ما إذا كانت مثل هذه الإرادة العامة ماثلة بالفعل فى العديد من الأمم الناشئة، أو حتى فى بعضها، فهو أمر يقع خارج نطاق هذه الدراسة ولكننا نكتفى هنا بالقول بأن ماكفرسون من خلال تكييفه لنموذجه الأصلى قد اعتمد فيما يبدو على مدى النجاح فى تحرير الطاقة الإنتاجية للمجتمع من العوائق التى كانت تكبلها، وكذلك على مدى النجاح فى تحقيق مشاركة أوسع فى عملية الإدارة، قد اعتمد على ذلك فى القول بوجود إرادة عامة تستهدف الوحدة القومية والتنمية الاقتصادية.

ثمة نمط واقعى ثالث من أنماط الديموقراطية تعرض ماكفرسون له بالمناقشة فى كتابه «العالم الحقيقى للديموقراطية»، ونعنى به نمط الديموقراطية الشعبية فى العالم الشيوعى، حيث يلاحظ أن الأنظمة الشيوعية باعتبارها أنظمة ثورية تواجه مشكلة التحول من مجتمع تعرض فيه الكائن البشرى للإذلال، إلى مجتمع جديد من خلال تعبئة طاقات أولئك الذين أهدرت إنسانيتهم فى المجتمع القديم، وهنا فإن لب المشكلة يكمن فى أن أولئك الذين أهدرت إنسانيتهم لا يمكن بعثهم بعثا أخلاقيا جديدا إلا من خلال إصلاح المجتمع وهو ما يتطلب القوة السياسية[3]، وعلى الرغم من استخدام القوة لأجل الإصلاح الأخلاقى فإن هذه المجتمعات ديموقراطية من حيث سعيها إلى نوع من المساواة التى لا يمكن أن تتحقق تماما إلا فى مجتمع لا تستطيع فيه إحدى الطبقات أن تهيمن وأن تحيا على حساب الآخرين[4]. إن ماكفرسون يعترف بأن

---

(١) «العالم الحقيقى»، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

(٣) المرجع السابق ص١٩، «ويلاحظ هنا أن البعث الأخلاقى الجديد يعنى فى حده الأدنى تطهير الإنسان من الفردية التملكية، أما فى حده الأقصى فهو يعنى تطوير سائر الإمكانات الأخلاقية».

(٤) المرجع السابق، ص٢٢.

الديموقراطيات الشعبية ليست ديموقراطية بالمعنى الأضيق، ولكنه يتصور أن بوسعها أن تكون كذلك فى ظل ظروف معينة تتحقق فيها الديموقراطية داخل الحزب، وتُتاح فيها حرية الانضمام إلى الحزب بحيث لا يكون ثمن الانضمام هو بذل نشاط أكثر مما نتوقعه فى المتوسط من الإنسان العادى[1]. ومرة أخرى نود أن نشير إلى أن مدى دقة تقييم ماكفرسون للديموقراطيات الشعبية بالرجوع إلى الواقع الفعلى هو أمر يقع خارج نطاق هذه الدراسة، لكننا نكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذا النمط لا نظير له فى كتاباته المبكرة، وأن غيابه فى تلك الكتابات قد يكون راجعا إلى أن مشكلة البعث الأخلاقى الجديد لم تكن أصبحت بعد أحد اهتماماته المحورية.

فى مناقشته للديموقراطية بمعنى أوسع يتمثل فى تطوير إمكانات الجميع وتفجير طاقاتهم باعتبار أن هذا غاية نهائية فى حد ذاتها، فى مناقشته لهذا المعنى يحاول ماكفرسون أن يجيب عن سؤال معين هو: لماذا بقيت الليبرالية رغم ما ينطوى عليه النظام الرأسمالى من الطبيعة الاستغلالية ؟ وتتمثل الإجابة فى أن هناك مجموعة من الظروف هى التى هيأت للديموقراطية الليبرالية فرصة المحافظة على بقائها وأهمها الاقتصاد السلمى المتنامى والمزدهر، غير أن ماكفرسون يضيف إلى هذا أنه فى ظل ظروف الثورة الوطنية والتنمية الاقتصادية فإن النظام المستند إلى نظرية الإرادة العامة قابل للحياه، تمامًا كما أن النظام المستند إلى نظرية الديموقراطية الشعبية قابل أيضا للحياة فى ظل ظروف الثورة الشيوعية، ومن جماع ما سبق يخلص ماكفرسون إلى تصوره الخاص للوضع الإنسانى المعاصر المؤثر فى العالم الغربى[2].

إن ماكفرسون يرى أن العالم المعاصر يتعرض لأزمات شتى، لعل أشدها وطأة هى أن التطور التكنولوجى فى وسائل الحرب والتدمير الذى جعل من المستحيل النظر إليها باعتبارها مصدرا للتماسك الداخلى فى المجتمع، هذا التطور قد خلق إحساسًا جديدًا بعدم الأمان لدى الأفراد، لا فى أمة بعينها، بل على مستوى العالم بأسره، وفى إطار هذه الأزمة العامة تمثل المشكلة الخاصة بالديموقراطية الليبرالية والتى يمكن إجمالها فى أن

(١) المرجع السابق، ص٢٢.
(٢) «النظرية السياسية»، ص٢٧٦.

الدول الديموقراطية الليبرالية لم يعد بوسعها أن تطمح إلى أن تسود العالم ولا أن تتوقع من العالم أن يمتد إليها. إن مناخ الشك والتوجس والتحدى بين الديموقراطية الليبرالية والديموقراطيات الأخرى يطرح لدى كل فريق تساؤلا مؤداه.. هل من الوارد أن نفقد تفرُّد أنظمتنا بأيدينا، وعلى أى نحو سنحتفظ بها ؟؟.

فى رأى ماكفرسون أنه إذا ما أدى التقدم العسكرى الهائل، إلى استبعاد استخدام القوة لحل الصراعات السياسية الكبرى، فإن القوة النسبية للأمم المختلفة ومدى تأثيرها على الأمم الأخرى سوف يعتمد أساسا على مدى قدرة اقتصادياتها وأنظمتها السياسية على الوفاء بحاجات جميع أفراد الشعب[1]، وفى هذا المجال فإن الأنظمة الشيوعية تتمتع بميزة أخلاقية نسبية تتمثل فى أنها لا تفرض أعباء ضريبية على وسائل العمل، ولكنها تعانى مثلبًا أخلاقيًا يتمثل فى أن شعوبها لا تتمتع بنفس القدر من الحريات الساسية والمدنية التى تعيشها الديموقراطيات الليبرالية، غير أن ماكفرسون يتنبأ بأن الديموقراطيات الشعبية سوف تحتفظ على الأرجح بميزتها الأخلاقية فى الوقت الذى ستفقد فيه الديموقراطيات الليبرالية ما تتمتع به من مزايا، وهو ما يعنى: «أننا فى العالم الغربى سوف تتضاءل قوتنا ما لم ننبذ أخلاقيات السوق»[2].

ما إمكانات تحقيق ثورة فى الوعى الديموقراطى ؟... إن ماكفرسون يُجْمل هذه المشكلة فى مقاله «مفاهيم السوق فى النظرية السياسية» على النحو التالى: «إن تبرير الديموقراطية الليبرالية لا يزال مستندا، وينبغى أن يظل مستندا، على الغاية النهائية المتمثلة فى تطوير الفرد لذاته تطويرا حرًا، ولكن طالما أن الحرية لا تزال ينظر إليها باعتبارها ملكية، فإنها على هذا النحو لا تكاد تخدم الغاية النهائية للديموقراطية الحديثة[3]، ويكمن حل هذه المشكلة - فيما يبدو - فى النقد الذى وجَّهه ماكفرسون إلى النظرية الاقتصادية المعاصرة، حيث يرى كما أشرنا من قبل أن مبدأ تناقص المنفعة الحدية كان مبدأ مدمرًا للرأسمالية من حيث أنه لا يساوى بين إشباع سائر الرغبات؛ ومن ثم فهو يعجز عن تبرير أوجه التباين الواسعة فى الثروات والدخول. وفى نفس المقال الذى قدم فيه ماكفرسون هذا

(١) «المرجع السابق»، ص٦٥.
(٢) «المرجع السابق»، ص٦٦.
(٣) ص ٤٠٧.

التحليل صادَق على اعتراض جون ستيوارت مل على مبدأ تحقيق الحد الأقصى من المنافع المختلفة باعتباره معيارًا للصالح الاجتماعى؛ حيث استبدل به مبدأ تحقيق الحد الأقصى من التنمية وتوظيف الطاقات الإنسانية بكل أوجهها الأخلاقية والذهنية والجمالية جنبا إلى جنب مع طاقات الإنتاجية المادية[1].

يقول ماكفرسون: «أيًا ما كان رأينا فى إيمان مل بالصفوة، فإن تصوره للماهية البشرية أكثر إنسانية وديموقراطية من سائر السابقين عليه من أنصار مذهب المنفعة، وإن محاولته لإقامة التوازن بين هذا التصور وبين النظرة البورجوازية الخالصة للإنسان باعتباره وعاء لتعظيم المنفعة، إن هذه المحاولة هى التى قادته إلى أن يقف موقف المواجهة إزاء المشكلة الرئيسة فى النظرية الحديثة»[2].

من هنا يتضح أن الديموقراطيات الليبرالية يتعين عليها لكى تواصل البقاء فى العالم المعاصر أن تفقد صفتها كديموقراطيات ليبرالية !.. ذلك أنها تنتمى إلى نموذج لا يصلح إلا لظروف الرخاء المتنامى فى المجتمع الرأسمالى[3]، وهذه هى فى الحقيقة إحدى المفارقات التى ينطوى عليها فكر ماكفرسون، ولقد آن الأوان الآن لكى نتبع نهج ماكفرسون نفسه ولكى نكشف عما تنطوى عليه تصوراته من فرضيات غير معلنة.



طبقا لما يراه ماكفرسون، فإن فحص أى بناء فكرى -قدمه مفكر ما- ينبغى أن يقوم على افتراض أن هذا المفكر متسق مع أبعاد رؤيته، وينبغى على المرء من ثم أن يعتمد على ما قد ينطوى عليه هذا البناء من أوجه لعدم الاتساق لكى يوضح من خلالها حدود تلك الرؤية واتجاهها، وسوف نحاول فى النقد التالى أن نطبق هذا النهج على فكر ماكفرسون نفسه.

أشار ماكفرسون فى معرض تناوله للمنهج إلى أننا إذا ما وجدنا أنفسنا إزاء موقفين غير متسقين تنطوى عليهما عبارة واحدة، فإن من حقنا فى هذه الحالة أن نتساءل عما إذا

(١) «ديموقراطية ما بعد الليبرالية»، ص٤٨٩.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨.
(٣) «مفاهيم السوق»، ص٤٩٤.

كانت هناك فرضيات معينة فى ذهن الكاتب هى التى يمكن أن تنتج مثل هذه العبارة[1]. والواقع أننا كثيرا ما نجد مثل هذه المواقف غير المتسقة فى كتابات ماكفرسون، وعلى سبيل المثال ففى معرض تناوله لمشكلة تبرير الديموقراطية الليبرالية، نجد أنه يقول بأن تبريرها يستند إلى القيمة العليا المتمثلة فى تطوير الإنسان لنفسه تطويرا حرا، كما يقول كذلك بأنها لا يمكن تبريرها استنادا إلى الحرية باعتبارها ملكية، ومع هذا فإن الديموقراطية الليبرالية فى رأى ماكفرسون قد استندت دائما إلى المجتمع الليبرالى، ذلك المجتمع الذى يعد تجسيدا لفرضية الفردية التملكية، وهو يقول بأن الفشل الأخلاقى للديموقراطيات الليبرالية يتمثل فى أنها تستند إلى أخلاقيات السوق أكثر مما تستند إلى أخلاقيات الحرية الخلاقة والمبدعة، غير أننا إذا ما أخذنا فى الحسبان تلك التحولات التى طرأت على الدولة الليبرالية لوجدنا أنه من الصعب أن نتصور كيف يمكن للحرية الخلاقة أن تحل محل علاقات السوق فى الديموقراطية الليبرالية.

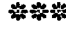


ثمة وجه آخر من وجوه عدم الاتساق فى فكر ماكفرسون يتجلى فى مناقشته للشروط الاجتماعية اللازمة لاستمرار بقاء الديموقراطية الليبرالية، فماكفرسون يرى أن الديموقراطية الليبرالية يدعمها اقتصاد رأسمالى يتيح من أسباب الرخاء ما هو كفيل بإسكات الصراع الطبقى، وهنا فإن بوسعنا أن نفترض بناء على ما سبق أن ما يتعرض له هذا الاقتصاد من أزمات وهزات سوف يترتب عليه تغييرات جذرية فى الديموقراطية الليبرالية، وأن هذه الأزمات والهزات إذا ما بلغت حدا معينا فإنها سوف تؤدى إلى تكثيف الصراع الطبقى مما سوف يؤدى إلى ذوبان النظام الرأسمالى، ومع هذا فإن ماكفرسون لم يقدم فى نماذجه نموذجا لمثل هذا النوع من التغير الاجتماعى، ولكنه يطرح بدلا من ذلك ضرورة إعادة تقييم الوعى الديموقراطى فى الديموقراطيات الليبرالية، وهو يتوقع أن بعثًا أخلاقيًا جديدًا سوف يحدث فى تلك الأنظمة، لأن مثل هذا البعث سوف يكون عونا للدول الغربية فى سباقها من أجل القوة، إنه لا يوصى بالتحول عن النظام الرأسمالى رغم إدانته إيَّاه بأنه لا أخلاقى، ولكنه يحث الدول الغربية

---

(١) «النظرية السياسية»، ص٨.

على تقديم مساعدات كبيرة للدول الفقيرة، وبذلك تتسارع عملية التنمية الاقتصادية فى تلك البلاد، ومن خلال ذلك ترتفع القامة الأخلاقية للديموقراطيات الغربية وتحتفظ بمكانتها.



لا يزال هناك وجه آخر من أوجه عدم الاتساق فى فكر ماكفرسون يتجلى فى تناوله للديموقراطيات الشعبية، حيث يقول بأن العالم الغربى قد استطاع أن يتفادى مشكلة العمل من أجل بعث أخلاقى جديد لأولئك الذين تعرضوا لإهدار الإنسانية فى مجتمعاتهم السابقة، وقد استطاع أن يفلت من هذه المشكلة بفضل إبحاره موازيا لساحل النجاة على موجات الثورات الليبرالية، ومع هذا فإن ماكفرسون يرى أن المجتمع الليبرالى لا يمكن تبريره أخلاقيا لأنه يحبط تطوير الإنسان لطاقاته من خلال اغتراب العمل، ولأنه يعمل على تعزيز وتكريس نمط معين من السلوك ونعنى به التنقيب عن المال حيثما كان والسعى إلى تكديسه، وهنا نقول ما قاله ماكفرسون نفسه من أن المجتمعات الرأسمالية المعاصرة تعتمد اعتمادا أساسا على التأثير فى أذواق المستهلكين ضمانا لترويج منتجاتها، ومن ثم فإن من حقنا أن نتساءل أليس هذا نوعا من الإهدار لآدمية أولئك الذين يتسلل الجهاز الرأسمالى إلى مشاعرهم وأذواقهم وأحاسيسهم ويتحكم فيها ويعيد صياغتها، فيتحولون بذلك إلى مجرد أدوات لخدمة أغراض أخرى ؟؟، فإذا كان الأمر كذلك فإننا نتساءل مرة أخرى هل كان العالم الغربى محظوظا حقا عندما أبحر بمحاذاة ساحل النجاة ؟؟.

وهكذا، فإن هناك ثلاثة أوجه رئيسة من عدم الاتساق فى فكر ماكفرسون يتمثل أولها فى قوله بأن الديموقراطية الليبرالية تجد مبررها فى مشروعها للتطوير الإنسانى، ثم قوله بأن المجتمعات الليبرالية تحبط التطور الإنسانى، ويتمثل ثانيها فى قوله بأن الديموقراطية الليبرالية تستند فى بقائها على عوامل اقتصادية ثم قوله بأنها يتعين إصلاحها من خلال تغيير الوعى، ويتمثل ثالثها فى قوله بأن الديموقراطيات الليبرالية ليست فى حاجة إلى مواجهة مشكلة القيام ببعث أخلاقى جديد ثم قوله بأن المجتمعات الليبرالية تهدر آدمية الإنسان، وهذه الأوجه الثلاثة من عدم الاتساق وثيقة الارتباط

ببعضها البعض، وليس بوسعنا أن نتبين مغزاها ومبررها - ولا نقول حلها- إلا من خلال ثلاث فرضيات.

سوف نبدأ بالمفارقة الثالثة لأن الفرضية التى تفسرها واضحة فى فكر ماكفرسون، ولأنها من ناحية أخرى سوف تمهد لنا السبيل للفرضيتين الأخريين، لماذا لم يقل ماكفرسون صراحة بأن قطاعات واسعة من الناس الذين يعيشون فى ظل الديموقراطيات الغربية يتعرضون لإهدار الآدمية فى مجتمعاتهم، لماذا لم يَقُلْ بذلك رغم قوله بأن الأذواق مصنوعة والعمل مغترب عن ذاته، والتطوير الأخلاقى والروحى والجمالى الذى نادى به مل قد تم خذلانه ؟؟.. الجواب عن هذا التساؤل يكمن فيما يبدو فى فرضية معينة وهى أن أولئك الذين قد أُهدرت آدميتهم فى مجتمعاتهم لا يمكن بعثهم بعثا أخلاقيا جديدًا إلا بإصلاح تلك المجتمعات وهو ما يتطلب القوة السياسية، وهى نتيجة لا يرغب ماكفرسون فى مواجهة أنها مترتبة على تطبيق فرضياته الأصلية على الديموقراطية الليبرالية الغربية، وباختصار فهو لا يريد التسليم بأن قطاعات واسعة من أبناء العالم الغربى ينبغى أن يرغموا إرغاما على تحرير أنفسهم إذا كانت الحرية تعنى التنمية الإنسانية بالمعنى الذى قال به مل، ولما كان ماكفرسون غير مهيأ لتقبُّل مثل هذه النتائج فهو يكتفى فى تناوله للمشكلة بالقول بأن الديموقراطيات الليبرالية قد تجاوزت بالفعل مرحلة الثورات.

يقودنا التحليل السابق إلى تفسير المفارقة الثانية، لماذا يدعو ماكفرسون إلى التغيير الإيديولوجى فى الوقت الذى يقول فيه باستقرار الديموقراطيات الليبرالية ارتكازا على عوامل اقتصادية ؟ والفرضية هنا هى أن الذين يرزحون تحت استغلال النظام الرأسمالى لن يجأروا بالشكوى طالما أنهم يعيشون ظروفا من الرخاء، وهو ما يؤيد دعوته إلى ضرورة العمل من أجل البعث الأخلاقى الجديد. إنه يرى أن الجماهير التى تعيش فى ظل الرأسمالية لا تهتم بالمطالب الأخلاقية والروحية قدر اهتمامها بمتطلبات الأمن والرخاء، إنهم لن يثوروا فى رأيه إلا فى ظل أزمة اقتصادية طاحنة، فإذا ما سلمنا بما يقول كان من حقنا أن نخلص إلى أنه فى حالة قيام ثورة ناجحة فإن الحاجة تظل قائمة إلى بعث أخلاقى جديد تفرضه الطليعة الثورية. ولما كان ماكفرسون غير مهيأ لمواجهة هذه النتيجة، فإنه يكتفى بتحبيذ التغير السلمى من خلال العمل على تغيير الوعى.

أما المفارقة الأخيرة فيمكن تفسيرها من خلال الاستطراد فى المناقشة التى بدأناها فى مجال تفسيرنا للمفارقتين السابقتين، إن ماكفرسون يوضح الغايات الأخلاقية النهائية للديموقراطية الليبرالية لكنه يشجب لا أخلاقية المجتمع الليبرالى لافتقاده التصميم على إزالة أسباب المهانة وإهدار الآدمية التى يتعرض لها الإنسان، ومن ثم فإنه يتوجب عليه أن يعمل على استنقاذ أية قيم إنسانية لا تزال قائمة فى الواقع الراهن، والفرضية هنا تكمن فى السؤال الأساس الذى سبق له طرحه ونعنى به «هل من الوارد أن نفقد تفرد أنظمتنا بأيدينا... وعلى أى نحو سنحتفظ بها ؟؟. وهكذا، فإن الفرضية الأخيرة تتمثل فى أنه طالما أن محاولة فرض البعث الأخلاقى الجديد هو أمر مستهجن، فإن الأمل الوحيد الباقى هو إنقاذ الديموقراطية الليبرالية وهذه الفرضية لا تحل المفارقة ولا تـزيلها ولكنها تبين لنا بوضح حدود واتجاهات رؤية ماكفرسون، إنها رؤيا مثقف لا يستطيع أن يغتفر استخدام القوة ولو من أجل فرض التحول الأخلاقى، ولكنه يؤمن فى الوقت ذاته أن القوة ضرورية لبعث الجماهير بعثا أخلاقيا جديدا... وهذه هى فى الحقيقة المعضلة الصعبة التى يواجهها ماكفرسون هو وسائر علماء السياسة من ذوى التوجهات الإنسانية.



إن الأمر موكول إلى علماء السياسة من ذوى التوجهات الإنسانية أن يطرحوا جانبا أوجه عدم الاتساق فى فكر ماكفرسون وأن يركزوا على حل هذه المعضلة، وأولى خطوات الحل فى اعتقادنا هى أن يتخلوا عن تلك الفرضية القائلة بأن البعث الأخلاقى الجديد لا يتأتى إلا بفرضه بالقوة، ومن ثم يمكن وضع تصور للأدوات والوسائل والأنشطة الكفيلة بتنمية «امتحان الذات» «self examination»لدى أكبر قطاع ممكن من الناس. وهى مهمة ينبغى أن يشارك فيها التربويون وعلماء الاجتماع جنبا إلى جنب مع المشتغلين بالعلوم السياسية، وهكذا فإن السؤال المطروح لن يكون هو «كيف ننقذ الديموقراطية الليبرالية»، ولكنه سيصبح بدلا من ذلك «كيف يتأتى تحقيق التنمية الإنسانية»- بالمعنى الذى أشار إليه مل - بأكبر قدر ممكن من الكفاءة.

جون رولز
نظرية فى العدل

بقلم: صمويل كورفينر

على مدى عقدين، وطوال الخمسينيات تقريبا، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد إنجازات جون رولز، وتطويره لنظريته التى كانت بذرتها الأولى مقالا نشره فى إحدى المجلات الفلسفية، وسرعان ما لقى هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات، فى الوقت الذى كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات إلى أن أصدر فى عام ١٩٧٢، كتابه الشهير «نظرية فى العدل»[١].

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة، لكنه بعد صدور «نظرية فى العدل» أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين فى معظم أنحاء العالم، فلقد تبارى الأساتذة البارزون فى ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية فى الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه، وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire، ج. وارنوك G.j. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen، ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه «تحفة فريدة»أو أنه «إسهام لا نظير له فى ميدان الفلسفة السياسية» أو أنه، رفض لتلك المقولة التى تنعى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة، وأنه بما قدمه من

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١م، وليس عام ١٩٧٢، كما يذكر صمويل كورفينر، راجع فى هذا كتابنا: «فلسفة العدل الاجتماعى» الذى سلفت الإشارة إليه. (المترجم).

إنجازات يمثل أبلغ رد عليها، بل إنهم مضوا إلى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط، وفضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢، باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدى إلى تغيير مجرى الحياة السياسية، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه، وموضحين أهم نقاطه المثيرة.

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ إلى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه، خاصة وأن هذا الكتاب لن يُفهم بشكل كافٍ قبل مُضىّ سنوات عديدة، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات، شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يُختلف حولها جيلا بعد جيل. وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الأضواء على الملامح الرئيسة لـ: «نظرية فى العدل»، فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحى لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا، يصل معظمها إلى ما يوازى دراسة كاملة صغيرة الحجم، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب إليها تحت عناوين مختلفة، مثل «المتعصبون والتسامح»، «مفهوم الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة»، «احترام الذات والتفوق والإحساس بالخزى»، «مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا»، «مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية»، و«فكرة النقابات».

إن الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب «نظرية فى العدل»هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة، هذا المذهب الذى لا يزال قائما منذ أن قال به جيرمى بنتام إلى الآن.

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التى يقف كتاب رولز موقف المعارضة منها، وفى هذا المجال يلاحظ أن الإرهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة تمثلت فى بعض كتابات دافيد هيوم،

ثم قام جيرمى بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هى المحور الأساسى لإنجازاته ،ومع هذا فإن أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل فى كتاب جون ستيوارت مل «مذهب المنفعة العامة»Utilitarianism، وكذلك فى كتابه «نسق فى المنطق System of Logie؛ حيث يسجل أنه: «لابد أن يكون ثمة معيار نميز به بين الخير والشر، بين المطلق والنسبى، بين الغايات والوسائل، وأيًا ما كان هذا المعيار فلن يكون إلا معيارا واحدا»وهنا ينتقل مل إلى الإفصاح عن طبيعة هذا المعيار الواحد، حيث يقرر أن «هذا المعيار العام الذى ينبغى أن تجرى وفقا له سائر قواعد السلوك العملى، والذى يعتبر محكا لصوابها جميعا هو مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشرى».

وفى كتاب «المنفعة العامة» يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من النظر، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم إنجازاته فى مجال الفلسفة الأخلاقية، إلى حد أن تأثيره لا يزال إلى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق إن لم يكن أقواها جميعا.

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغى على كل إنسان أن يراعى فى كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره، وحين يفاضل الإنسان بين فعل وفعل فما عليه إلا أن يختار الفعل الذى يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس، ولقد كان فى دعوتهم هذه شىء كبير من القوة، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب. وصحيح أنه كثيرا ما وجِّهت بعض الانتقادات إلى مذهب المنفعة العامة، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذه الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالعدول عنه إلى مذهب آخر، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير، ألا وهو «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس».

وفى الوقت الذى استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفاءتها كمذهب أخلاقى، كان تأثيرها متصلا ومتصاعدا فى مجال التشريع، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا فى هذا المجال، لا باعتباره مفكرا أو

مواطنا فحسب، ولكن باعتباره عضوا نشطا فى البرلمان. والواقع أننا إذا نظرنا إلى التراث التشريعى الذى تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية فى العالم الأنجلو أمريكى، لتبين لنا أن الإيمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التى تميز النشاط التشريعى فى هذه البرلمانات، وهو ما يُعد حصادا مباشرا للإيمان بمذهب المنفعة العامة فى مجال التشريع.

فإذا عدنا إلى الاعتراضات التى يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة، لوجدنا أنها تنصبُّ على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقى حيث نجد أن الأفعال التى يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك التى تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس، وبذلك ينطوى هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو إلى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس فى الوقت ذاته، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما إذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير الكَمِّى عن قيمة كل من المنفعتين، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذى يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التى تتمتع بقدر معين من الحس والشعور.

تلك كلها جوانب من النقد الذى كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل فى التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل، حيث يؤدى الأخذ بالمنفعة فى كثير من الحالات إلى تبرير الظلم[1].

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل، بل إن العدل لا تفسير له إلا بالنظر إلى المبادئ المنفعية، وهو يسجل هذا بوضوح فى

---

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالى: هب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى فى مستشفى معين، وأن إمكانات العلاج والدواء لا تكفى إلا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتعين المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها، والسؤال الآن أى المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم، وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ؟! طبقا لمذهب المنفعة العامة فإنه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذى يتسق مع مقتضيات المنفعة إنما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم إهمالهم.

الفصل الخامس من كتاب «المنفعة العامة» حيث يقرر أنه «إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين فى شىء ما، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق، فإننى لا أجد إجابة أرد بها على المعترض سوى أن أقول له: إن هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة».

ويمضى جون ستيوارت مل مدافعا عن فكرته فى أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول: «إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا، وإذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة، مبدأ يمكن للإنسان أن يصل إليه عن طريق التأمل الداخلى، فإن من الصعوبة بمكان فى هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة، وغير عادل مرة أخرى، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه».

ومع هذا، فإن هذه الحجج التى أثارها مل لم تكن لتبدو حججا مقنعة فى نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره فى أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يغتفر، أو بالأحرى يمكن أن يغتفر حالات معينة من الظلم، لا شك فى أنها ظلم صارخ، وعلى سبيل المثال فإن من الجائز جدا أن نتصور أن رفاهة الأغلبية مترتبة على استبعاد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة، إننا فى هذا المثال إزاء «أكبر قدر من الرفاهة يتمتع بها أكبر عدد من الناس»، وهكذا يتحقق معيار «المنفعة» ويختل معيار «العدل»، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك اللا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قَبيلها: الحنث بالوعود، أو عقاب الأبرياء، أو إنكار حقوق الأقليات، فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال، وهكذا ينحصر النقاش فى دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الإنسان، دون أن يتجاوز هذه الدائرة إلى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى، إذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المنافسة، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه إلى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل.

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التى لا تُعد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له. وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة إليهم، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء فى مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب، ولكنه أحدث انعطافا فى مسارها.

ولما كان رولز قد أنجز إنجازه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعى، لهذا يمكن القول أيضا بأن إنجازه هذا يُعد فى الوقت نفسه علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية.

إن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التى يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثَم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها، وفى غمار محاولته يطرح نظريته التى هى إحياء لنظرية العقد الاجتماعى عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلانى عند كانط، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعى، لهذا وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضى به مبادئ العدل.

ويلاحظ أن رولز لا يعمد كما عمد الحدسيون إلى الارتكان إلى حاسته الحدسية لكى يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل فى كل حالة على حدة، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الأحكام الحدسية فى مجال العدل، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل، لكنها قرينة لا تُغْنى عن النظرية، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان إحساسنا بما هو عدل على الصورة التى هو عليها.

إن أول المجالات التى ينصرف إليها العدل هو توزيع الطيبات؛ حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو إليه نفس الإنسان من المال والجاه والحرية والفرص بل احترام الذات، وإن توزيع مثل هذه الطيبات فى مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والإجراءات

والأوضاع التى يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا، وعلى هذا فإذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعى الأقصى، أما إذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف يستهدف تنمية المتفوقين من أبنائه ورعايتهم، وسوف يتغاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح إليه الإنسانية.

إن ما يرمى إليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف إزاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة، وأن يرتب عليه فى الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون إطارا لحياتنا الاجتماعية، وموجها لسياستنا الاقتصادية.

إن هذه النتائج تختلف فى بعض جوانبها عن مأثورات الديموقراطية الليبرالية، تلك المأثورات التى تعكس بشكل واضح ما يدعو إليه مذهب المنفعة العامة، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات، تلك التى تعكس فى بعض الحالات إيمانا بمذهب الكمال الأخلاقى كما تعكس فى حالات أخرى إيمانا بالدارونية الاجتماعية، والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغى أن يكون عليه التنظيم الاجتماعى، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته.

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - إلى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية فى تصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق، إذ إنه كان يركز على بضع نقاط أساسية يدعونا إلى التسليم بها كمقدمات مناسبة، تلك هى أن لكل إنسان أهدافا، وأنه أيًا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز «الخيرات الأولية» Primary goods ، وإن إشباع الحاجات الإنسانية يعتمد فى جانب منه على انخراط الإنسان فى النشاط الاجتماعى مع الآخرين.

بعد هذا يدعونا رولز إلى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقد اجتمعوا لكى يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول إلى مبادئ العدل التى سوف تحكم نشاطهم مستقبلا، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون فى ظل شروط وضوابط معينة، منها أن هذه المفاوضات

تجرى دون ضغط أو إكراه واقع على أى أحد منهم، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التى سيتوصلون إليها سوف تكون ملزمة لهم، وفى هذا المجال ينبهنا رولز إلى أن هذه المفاوضات التى يتحدث عنها لا تستند إلى أى أساس تاريخى ولكنها وسيلة يتوسل بها إلى اكتشاف المبادئ التى يستهدف طرحها، وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هى إلا محض فروض تصورية خالصة، ويمضى رولز فى إيراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالمتفاوضون يتسمون بالعقلانية؛ كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع إلى الفلسفة والرياضيات .. إلخ.

كذلك فإن لكل منهم خطة عقلانية لحياته، بمعنى أن له أهدافا محددة هى التى يقرر فى ضوئها أنجح الوسائل لتحقيقها، ومن ثَم فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك. بالإضافة إلى ذلك فإن كلّا منهم معنىٌّ بتحقيق مصالحه الخاصة إلى أقصى حد ممكن دون أن تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المفاوضين، إنه غير معنى على الإطلاق بعرقلة أهدافهم أو دفعها قُدُمًا إلى الأمام، وبعبارة أخرى فإن كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه إزاءهم بالحسد أو الضغينة، وباختصار فإن دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب.

وإلى هنا يبدو المشهد مألوفا، إنه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعى، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لإنشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى. إلى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر إلى نظرية العقد الاجتماعى، غير أن رولز يطرح بُعْدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance، حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وإن تمتع بالمعرفة الواسعة المعمقة فى سائر المجالات إلا أنه يجهل كل شيء عن نفسه. وهكذا فإن كل واحد وإن كان ملما إلماما متعمقا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية... إلخ، إلا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته والحقبة التاريخية التى يعيش

فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه إنسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شىء آخر من محددات الشخصية الفردية، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره إنسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هى هذه الأهداف!!.

إن الهدف الذى توخاه رولز من إضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيدة التامة لعملية التفاوض، والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز إلى أوضاعه الشخصية بحيث يفصِّل على مقاسه «مبادئ يطرحها على الآخرين، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئا عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة إلى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه».

إن هذا الموقف الذى يجد المفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم «الموقف الأصلى The original position» حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص، وحيث يسعى كل واحد إلى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه وملامح الآخرين، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تحابى إنسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى إنسان أيًا كان، ومن ناحية أخرى فإن كلًّا منهم -وبحكم عقلانيته- سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع، وعلى هذا فإن المتفاوضين، بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها، فإنهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع.

وبطبيعة الحال، فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى؛ ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها، فبوسعهم مثلا أن ينظروا إلى وجهة نظر تراسياخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نُصْب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى

أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حسبانهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها، وبعبارة أخرى فإن قوانين العدل هى قوانين الطبيعة، ومع هذا فإنهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز، ذلك أن أيًا منهم لن يقبل أية مبادئ تحابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته إذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين، إن كل واحد سوف يرفضها على سبيل القطع واليقين طالما أنه يسعى إلى تحقيق مصلحته المستقبلة، حتى وإن كان فى اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية.

كذلك فإنهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه فى رأى رولز، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة، ولا يمكن لإنسان أن يقبل مذهبا يجعله عرضة للقهر فى يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة، طالما أن هذا الإنسان بحكم الفرض هو شخص عقلانى يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة كما هى حال سائر أطراف الموقف الأصلى.

وهكذا، وبعد أن يرفض المفاوضون سائر مبادئ العدل التى طرحتها الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة، سوف يتوصلون إلى مبادئ معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم، تلك الظروف التى تتسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية، وهى سمات من شأنها أن تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تعسفية من قِبل أحد المتفاوضين على الآخرين، لهذا فإن رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم «العدل من حيث هو غياب للتعسف» «Justice as fairness».

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل إليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأصلى؟

الإجابة عن هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم سوف يتوصلون بالضرورة إلى مبدأين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية، باعتبار أن الحرية هى أسمى الخيرات، فهى وسيلتنا إلى تحقيق أهدافنا أيًا ما كانت طبيعة هذه الأهداف، ومن ثم فإن أطراف الموقف الأصلى سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص؛ حتى

يتمكن من تحقيق خطة حياته بغض النظر عن فحوى هذه الخطة، وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمكن أن يجيء على النحو التالى: «لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية»، لهذا فإن الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغى أن تجيء على النحو التالى: «لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع».

ومع هذا فإنهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفطنون إلى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز فى مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى، مثال ذلك أن تمنح طائرة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا إلى الأماكن النائية لإسعاف المصابين فى الوقت المناسب.

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز؛ لأن كل واحد منهم وإن كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه؛ إلا أن هناك احتمالا - فى أسوأ الحالات- لأن يستفيد من هذه الميزة التى مُنحت لسواه، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى إلى سرعة إسعافه إذا ما استلزمت الظروف ذلك، وعلى هذا فإن المبدأ الثانى من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالى: «ينبغى تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى بحيث:

أ-أن تكون نافعة إلى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا.

وما إن يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدءوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأوَّلية الأخرى، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفى لإشباع حاجة كل إنسان، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع إطلاقا، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية.

ب-أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من الفرص المتكافئة».

ويمضى رولز فى عرض الموقف التفاوضى فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفطنون إلى أن التمييز فى الحرية قد يؤدى فى حالات معينة إلى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتيازات الأدنى من قَبيل ما هو مسموح به فى المبدأ الثانى، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة فى مواجهة المبدأ الثانى، بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التى تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية.

إن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع.

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التى يقررها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظريته فى الخيرات الأولية، فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب إلى أنها هى التى تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع فى المقام الأول إلى أنها التعبير العملى عن تقدير الذات الإنسانية، وعلى هذا فإن أى واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يغامر بالموافقة على أى مبدأ ينتقص من حريته فينتقص من ثَم من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته.

وعلى هذا، فإن المبدأ الأول يمثل قيدا مطلقا يرد على تكوين المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعى، وفى حدود هذا القيد يمكن إعمال المبدأ الثانى الذى يسميه رولز بمبدأ التباين والذى يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) فى التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت إلى استفادة ذوى الامتياز الأدنى، والواقع أن فى نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن «الإسهامات التى يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوى الامتياز الأدنى، وهكذا سوف تستفيد منها بالتالى تلك الشرائح الواقعة فى

المتصف»[1]، غير أن ما يقرره رولز هنا ليس بذى أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين فى الموقف الأصلى على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوى الامتياز الأدنى، لا رغبتهم فى أن تعم الفائدة جميع مستويات المجتمع.

إن هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلى مضافا إليهما أولوية المبدأ الأول إزاء الثانى، يمثلان جوهر نظرية رولز فى العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية a priori ولكنه يطرحها باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة إذ ما قورنت بما تقضى به حواسنا الفطرية فى مجال العدل، ومن ناحية أخرى فهى مبادئ ينبغى أن تكون مقبولة إذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلى هى تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ للعدل.

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلى لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل، إذ يمكن فى رأى رولز تصميم كثر من موقف أصلى، بحيث يصلح كل منها فى ظل شروط معينة لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية، وهكذا فإن نظرية الموقف الأصلى التى استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هى جزء من نظرية أعم فى أسس الاختيار العقلانى.

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية فى المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل إلى تلك المبادئ التى يقبلها الإنسان ويعتبرها ملزمة له، إنما هو أمر يذكّرنا بالمنهج الكانطى فى التوصل إلى «الأمر الأخلاقى المطلق» «Categorical imperative»، فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذى ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات.

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن من أهم الانتقادات التى كثيرا ما وجِّهت إلى كانط فى هذا الخصوص، هو أن الأمر المطلق الذى يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما المبادئ الفعلية التى تنطبق عليها هذه السمات والخصائص، أى أن الأمر الكانطى المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذى يتعين علينا فعله فى الواقع.

(١) العبارة الواردة بين الأقواس هى اقتباس المؤلف كورفينر من كتاب رولز «نظرية فى العدل».

وهذا هو فى الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه، فالموقف الأصلى هو فى جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هى تلك المبادئ التى يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة، وهكذا ففى حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذى يمدنا بالمبادئ الأخلاقية، نجد أن هذه المبادئ ممثلة فى مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل فى شروط الموقف الأصلى، والتى تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعى فى سياق من الندرة والمطالب المتنافسة، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلانى الخالص الذى اتسم به كانط فى الوقت الذى تظل فيه نظريته تردد فى أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة.

وبعد أن يفرغ رولز من إرساء مبدأيه السالفين مضافا إليهما أولوية الحرية، ينتقل بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعى فى ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعى لكنها تقدم لنا الإطار العام الذى ينبغى أن تدور فى ظله سائر التفصيلات، فهى لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لأدوات الإنتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيًا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل، كما تحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول إلى قوة دافعة لهذه الأهداف.

ويُلاحظ فى هذا المجال أن تقييم الأنظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التى تم بها تقييم مبادئ العدل، فما إن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها، حتى يبدءُوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعى الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذى يمكّنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تُجدى فتيلا فى هذه الحالة، إذ لابد لصياغة دستور أى نظام اجتماعى وسياسى أن يُتاح قدر معين من المعلومات التى تتم الصياغة فى ضوئها، كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجى والاقتصادى وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما إلى ذلك، ومن ثم لابد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذى يراد صياغة دستوره وإن

بقى مع ذلك قدر من التعتيم يحجب عن المتفاوضين ما عدا ذلك من المعلومات، وهكذا سيبدأ المتفاوضون فى صياغة الدستور فى ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالى أن تجىء سائر التشريعات متسقة مع أحكامها، وبطبيعة الحال فإن هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة.

وبطبيعة الحال، فإن رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية على هذا النحو، لكنه يطرح مبدأيه فى العدل بحيث يمكننا أن نقيم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما.

وما إن يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة، إذ يتحول المتفاوضون إلى مشرعين ويبدءُون فى سن القوانين، وإذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبدأى العدل وبالدستور معا، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الأصلى معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسَنِّ هذه القوانين، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا فى هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية.

كما يلاحظ أيضا فى هذه المرحلة أن المشاركين فى الموقف الأصلى سوف يركزون أساسا على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين، ويحرصون على أن تجىء التشريعات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ، وبعبارة أخرى فإنهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بآمال ذوى الامتياز الأدنى إلى الحد الأقصى، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحابى ذوى المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة إلا إذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل إلى أقصاه بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة، لكن إيمانه بالمساواة ليس إيمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة إلى المساواة بشروط معينة كما رأينا، وبعبارة أخرى فهو يلجأ إلى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمساواة، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية

العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة، ولكنه يساوم لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا.

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من أنصار إعادة التوزيع، فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى، بل إنها تتعدى ذلك إلى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح الأكثر عَوَزا والأشد احتياجا فى المجتمع.

إن رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا الفردية ما لا يمكن تقليله، طالما أن الطبيعة لا تمنح كل إنسان نفس المزايا الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه الفروق أو تحجيمها إلا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها، بحيث يمكن للأتعس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من المواهب والقدرات أن يستفيدوا من إنجازات الموهوبين والمتفوقين، ولا شك أن هذه النظرة غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد بحرية إقامة المشروعات، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد بحرية إقامة المشروعات، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية المجتمع.

إن الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين واضحتين فى مواجهة هذا المذهب، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى مبدأ مشتق من مذهب المنفعة، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية الأخلاقية على هذا المذهب، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة، ذلك أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى، وعلى سبيل المثال إذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ، ب، وأن السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب)، ومع هذا فإن مقدار المنفعة التى يحصل عليها الفرد

الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين بالسياسة (أ) وهكذا، ففى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل واحد من المستفيدين بها، وهكذا يتعارض معيار «العدد الأكبر» مع معيار «القدر الأكبر» رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين هذين المعيارين، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج إليه فى هذه الحالة أن ننظر إلى آثار كل من السياستين أ، ب، وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وفى ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نفاضل بينهما.

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التى يواجهها مذهب المنفعة العامة، فإن هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تفلت من سهام النقد، على العكس تماما إذ إنها تواجه العديد من الانتقادات التى تزداد يوما بعد يوم[1]. والتى يمكن إجمالها فى ثلاثة مستويات، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلى وما ينطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التى يعيشون فيها، ولعل أهم أمثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يُعْجز المتفاوضين تماما عن التفاوض، ومن ثَم فسوف يعجزهم عن الوصول إلى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار، فإذا انتقلنا إلى المستوى الثانى من مستويات النقد، وهو الذى ينبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة، حيث يقتصر الاعتراض حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز، ذلك أننا إذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض إطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز- أن يلتزم المفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى، خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه، أجل ليس هناك ما يفرض إطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ، بل لعلهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو إلى قدر من المغامرة أو إلى مزيج

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات، انظر كتابنا «فلسفة العدل الاجتماعى» الذى سلفت الإشارة إليه، ص١٤٤، وما بعدها.

من المغامرة والحيطة، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التى سيتوصلون إليها ستختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل إليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان.

فإذا ما انتقلنا إلى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا- كما يقول نقاد هذا المستوى- بشروط الموقف الأصلى،وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذه المبدأين هما اللذان سيتوصل إليهما المتفاوضون بالضرورة، إذا سلمنا بكل ذلك؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع إحساسنا الفطرى بما هو عدل ، ذلك أن الكثيرين من البشر لا يشعرون فى قرارة أنفسهم أن العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة، إن مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة نظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال إلى تلك العقائد الراسخة فى أعماقنا حول ما هو عدل وظلم، ومن قَبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البرىء ظلم وأن توقيعه على الآثم عدل.

والواقع أن رولز يعى تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد، بل إن مؤلَّفه «نظرية فى العدل» ما هو فى حقيقة أمره إلا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التى أثيرت بعد نشره عام ١٩٥٨ ، لمقاله الشهير «العدل باعتباره تجردا من التعسف»، هذا المقال الذى يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتى قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات إلى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم «نظرية فى العدل». ولئن كان هذا المؤلف لا يزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا، وأيّا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب، فإنه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا فى تناول المشكلات الأخلاقية والسياسية، ويبقى له رغم كل شىء أن مؤلَّفه هذا واحد من الإبداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بأسرها.



المحتويات

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

ت : ٢٥٧٧٥٠٠٠
٢٥٧٧٥٢٢٨ داخلى ١٩٤
٢٥٧٧٥١٠٩

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعى

بالجامعة - الجيزة

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا - المحلة

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى - توزيع

دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت : ٠٥٥٢٣٦٢٧١٠ - ٠١٠٦٥٢٣٧٢٣٢

مكتبــات ووكـــلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة - بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيداني - الحمراء - رأس بيروت - بناية سنتر ماريا
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع - سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية

تونس

المكتبة الحديثة - ٤ شارع الطاهر صفر - ٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة - هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية - شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة : ٢١٤٨٧ - ت : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - ت: ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية - الجوف - المملكة العربية السعودية - دار الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +
تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب